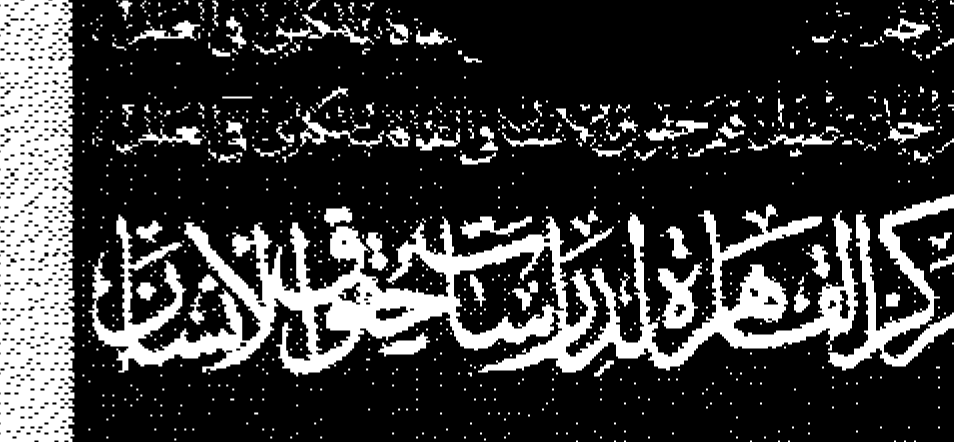


المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي

د. هيثم مناع

اهداءات ٢٠٠٢
مركز لدراسات حقوق الإنسان
القاهرة

المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

* هو هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان فى العالم العربى.. ويلتزم المركز فى ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما فى ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.
* يتبنى المركز لهذا الغرض برامجاً علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين فى مجال حقوق الإنسان..
* لا ينخرط المركز فى أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان: ٩ شارع رستم - جاردن سيتى - القاهرة ١١٤٦١

تليفون ٣٥٤٣٧١٥ - فاكس ٣٥٥٤٢٠٠

المواطنة
في التاريخ العربي الإسلامي

د. هيثم مناع

المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي
المؤلف: د. هيثم مناع

الناشر: **مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان**
٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
تليفون: ٣٥٤٣٧١٥

إنجاز: **آفاق للنشر والترجمة**
١٦٦ ش ٢٦ يوليو - ميدان سفنكس
تليفون وفاكس: ٣٠٣٩٤٣٦

رقم الإيداع بدار الكتب القومية: ٩٥/١٠٠٧٦

الترقيم الدولي : ISBN 977-230-100-7

مـدخـــل

المواطنة : كلمة مستحدثة في اللغة العربية اختارها المعربون للتعبير بها عن كلمـــة politeia اليونانية ، citoyenneté الفرنسية وcitizenchip الانجليزية.

و كما هو واضح ، فان أصل الاختيار لم ينطلق من المعنى التاريخي بقدر مارضخ للسهولة و المقاربة المعاصرة . الأمر الذي يخلق أكثر من إشكالية :

أولى هذه الإشكاليات تكمن في الأصل اللغوي للكلمة ، فالمواطنة والمواطن في العربية من الوطن : « المنزل تقيم به ، و هو موطن الإنسان و محله » حسب إبن منظور في لسان العرب . و أوطنت الأرض ووطنتها توطينا و استوطنتها أي اتخذتها وطنا ، و منه أيضا الاستيطان ، و منه مفهوم الوطنية الذي دخل أيضا مع دخول ال « ية » أو إلى اللغة العربية في معمعان ترجمة التراث الغربي الحديث .

و بمقاربة بسيطة للمعاني ، يمكن ملاحظة العلاقة بين الكلمة و أصلها في اليونانية و اللاتينية، إلا أن الإفتراق بين المواطنة politeia وpolis يقع منذ نشأة المفهوم في المجتمع - الدولة اليوناني القديم . ففي حين تمثل المواطنة وضعا حقوقيا و سياسيا محددا (كما تعني الكلمة «الجسم المدني » و « التكوين » ، أي مجمل بنى الدولة) ، ترتبط كلمة بالهيكلية البشرية و الجغرافية لكيان دولاني . و في الحالتين ، لا تنحصر

الكلمة بالمقام الجغرافي و البعد المكاني . لذا ، فأول رجاء ، هو أن نضع جانبا المعنى اللغوي العربي التقليدي.

ثاني هذه الإشكاليات ، تكمن في الدخول السهل لهذه الكلمة في اللغة اليومية الدارجة (في الخطابات و الكلمات و المقالات ...) . ورغم تكرارها في كل نداء ، قلما استعملت في الوعي أو اللاوعي الجماعي، بالمعنى العميق لها . و غالبا ما انحسر معناها في ذهن القائل و السامع بأبناء هذا الوطن ، أتباع لقادة أو رعايا لسلطان أو سفهاء لعمامة . الأمر الذي غيّب عن الواقع و أبعد عن الذهن ضرورة الحديث في مفهوم المواطنة و أهميته في بناء وعي حضاري إنساني جديد يسهم في تجاوز المجتمع العضوي إلى المجتمع المدني و الحق المطلق إلى حقوق الإنسان .

و لا تنحصر المشكلة في تداول الكلمة بقدر ما تكمن الأهمية في دور هذا المفهوم الحاسم في النقلة بين كيانين ، الأول يعود إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى إبان الإعلان الإسمي لوفاة الخلافة العثمانية ، و الثاني بعد الحرب العالمية الثانية و إعلان الإستقلال السياسي لعدد من الأقطار العربية و توصل الأمم المتحدة إلى صيغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان . فبين هذين التاريخين ، ثمة مفترق طرق بين عصرين و وجودين : عصر خلافة طال احتضارها ، و قبلت مضطرة طوال أعوام الإحتضار أن تتخلى عن أخر سمات العصر الوسيط (ربط المواطنة بالإنتماء الديني ، العقوبات الجنائية الجسدية ، الصمت عن بقايا العبودية ، الضغوط على الأقليات الدينية و القومية ...) و عصر دول ناشئة إختارت أن تسمى ممالك أو جمهوريات (رغم إقتباسها الحقوقي الواضح من أنموذج الخلافة التاريخي و طابعها الديني الواضح كالمملكة العربية السعودية وجمهورية

إيران الإسلامية). الا أنها لم تزل دون الأوضاع الدستورية الأساسية التي تكفل نموا طبيعيا نحو مجتمع يحمي الفرد من عصبيات الجماعات المختلفة (عشيرة ، طائفة ..) و يحمي المجتمع من جنوحات و تجاوزات السلطة . بكلمة ، لقد تم تشييع المفهوم العثماني للمواطنة دون أن يحتل الفراغ الناجم عن غيابه المفهوم الغربي . أو محاولات محلية لمفهوم حديث مستنبط من روح الشرعة الدولية لحقوق الانسان و المحطات الخلاقة في التاريخ العربي الاسلامي التي تصب في إتجاه كفالة الحقوق الأولية للمواطن (ة)

لقد كانت أول مفاجأة لي عند مباشرة قراءة التاريخ العربي الإسلامي قبل ربع قرن ، ملاحظة غياب شكل واحد لتولي الخلافة في الأنموذج الإسلامي الأول ، و أثناء كتابة « المجتمع العربي الاسلامي من محمد إلى على » في ١٩٧١ استوقفتني إشكالية طبيعة المواطنة في الإسلام ، وقد ناقشت الموضوع مع أكثر من صديق فكان النصح بدراسة مسهبة للموضوع ، خاصة و قد حسم أكثر من مستشرق القضية بإعلان غياب هذا المفهوم في التاريخ العربي الإسلامي . والحقيقة أن هذا الموضوع قد تأجل أكثر من مرة لبحثي عن جملة عوامل إجهاض النهضة قديما وحديثا، وبعد الإنتهاء من كتابّي « جدل التنوير » و « تحديات التنوير » عدت للموضوع أعمل ببطء شديد وحذر شديد ، باحثاً منذ حمورابي و العهد القديم و عهد اردشير و الأساطير الشرقية عن كل ما يسمح بمتابعة أعمق للموضوع . و بعد الذهاب إلى بابل و أثينا و قرطاجة تم الإستقرار على تقدمة غير إسلامية تاريخية جد موجزة تسمح بالمقارنة الأولى ، ومن ثم الانتقال إلى المرحلة الإسلامية عبر لقطات أساسية ،

ومن بعد محاولة قراءة سريعة لما آل إليه المفهوم اليوم .

لا تدعي هذه المحاولة ملء الفراغ الكبيرفي هذا الموضوع ، بقدر ما تطمح للإسهام في فتح الحوار حوله . خاصة و أن مفهوم المواطنة مازال يرتبط بالكيان الدولاني بالثقافة العالمية . فليس ثمة تعريف واحد للمواطنة ، و ليس هناك أنموذج نعتبره أمثولتنا في مجمل تشريعات دول العالم اليوم . و يمكن القول دون فادح الخطأ، إن مفهوم دستور الثورة الفرنسية للمواطنة بالمقارنة مع روح عصره ، متقدم بكثير على مفهوم الطبقة السياسية في فرنسا نهاية القرن العشرين ، كذلك فان مفهوم أكثر من دولة معاصرة لا يخلو من بعد عنصري أو طائفي . و مازالت البشرية لم تحسم قضية إلغاء الخيط الفاصل بين حقوق الانسان و حقوق المواطن ، فليس كل إنسان مواطناً ، و ليس بعد ثمة مساواة حقوقية إسمية بين البشر .

من ماري إلى روما

بعكس ما قد يجول بالخاطر ، نشأ مفهوم المواطنة ضمن السيرورة التاريخية للتطور السلبي للحقوق . فنشأة مفهوم الحق ، التي رافقت في أغلب الظن نشأة المجتمع الأبوي ، أعطت حقوقا لأحد الجنسين على حساب الجنس الآخر ، كذلك أعطى مفهوم الملكية و الإرث و تعدد الزوجات لرجل واحد و إمتيازات الإبن البكر، وأفضلية إبن العم و حقوق القريب الخ ، أعطت هذه الحقوق إمتيازات لأشخاص على حساب حرمان أشخاص آخرين . من هنا كان مفهوم الحق في نشأته مفهوما سلبيا ، وبقي في هذا النطاق آلاف السنين .

ومنذ البدء في الحضارات المشرقية إرتبط مفهوم الحق السلبي هذا بالآلهة القديمة . في نص سومري قديم يرتبط الفعل و القرار بشخص أنكي* لنقرأ :

« أنا السيد ، أنا واحد لا شك بقراراته . أنا المتقدم في كل شئ .

بقراراتي تبنى الاسطبلات وتقام أسوار الحظائر .

لما أقترب من السماء يسقط مطر الرخاء من السماء .

و لما أقترب من الأرض يحدث هناك فيضان عال .

و لما أقترب من مروجها الخضراء تتكدس الأكداس و الأغمار بكلمة

* إله الحكمة في مدينة أريدو (حاليا أبو شهرين في العراق) وقد باركه انليل إله الهواء في الأسطورة السومرية، ويعتقد أن إسم أنكي جمع له أن : إله السماء وكي : آلهة الأرض.

مني » .

إذا كان طابع القدرة شموليا ، فالحقوق تقع ضمن خصائص الآلهة التي تمنحها بعد التقديس ، الأمر الذي توضحه جلياً عشرات النصوص ، لنأخذ هذا المثل الواضح من نص يعود للقرن الثامن عشر قبل الميلاد يتحدث فيه صاحبه يهدون لم* عن الإله شمش يقول :

« ملك السماء و العالم الأسفل ، الذي ينطق بالأوامر و القرارات للإله و الانسان . الذي وظيفته تدبير العدالة المعطاة له لحماية الحق ، راعي جميع الناس ، الإله الشهير القاضي لكل شيء ينبض بالحياة » (من نصوص ماري) .

لا يشكل « إنتقال » تحديد الحقوق إلى الآلهة تجريداً لدور الإنسان بقدر ما يعطي هذا « الإنتقال » الصلاحيات الحقوقية للحاكم فيما تلخصه خاتمة قوانين حمورابي :

« عسى أن تعم العدالة في البلاد
بكلمة مردوخ ، ربي
(...) حمورابي السيد
الذي هو أشبه بالأب الحقيقي للشعب ،
ينتدب نفسه لكلمة مردوخ ربه ،
ليحقق إنتصار مردوخ في الأعلى و الأسفل ،
و بذلك يسعد قلب مردوخ ربه ،
و يكفل الإزدهار للشعب إلى الأبد . » .

---

* مدّون لنص عن الاله شمش، إله العدالة في الأساطير السومرية.

ليس بالامكان الحديث عن تطور أو تبدلات متجانسة في مفهوم الحقوق وارتباط هذا المفهوم بالآلهة و الحاكم ، فان كان هذا النمط غالبا فإنه لم يكن الوحيد ، ولم تنحسر نشأة المدن و دول-المدن في شرقي المتوسط بالنمط الاوتوريتاري للتشريع . و التجربة الفينيقية غنية بالعبر على هذا الصعيد ، حيث إغتنت فكرة الحقوق المرتبطة بالعلاقات الأولية و العضوية حتى ذاك الحين بأساس متين للحقوق المدنية التي حققت نقلة واسعة من الروابط القبلية إلى الروابط الاجتماعية المدينية و المهنية معززة بمفهوم و حق الانتخاب مما يزيل عن الملكية تلك الصبغة الإلهية و الدم الأزرق .

لقد عرفت الحضارة الفينيقية مفهوم المواطنة و عرفت تصنيفاً للسكان يحدد الحقوق السياسية و المدنية غير ذاك المعبر عن الوضع الطبقي للسكان، و نجد عند ديودروس تصنيفا للإنسان إلى فئات أربع : فينيقيو قرطاج ، فينيقيو ليبيا ، الرعايا الليبيون ، البدو . و في كتابه « السياسة » ، يتحدث أرسطو عن مجلس قرطاج و المواطنة فيه يقول : « في كل الإقتراحات المقدمة للمجلس ، ليست مهمة الشعب ، الإستماع فحسب إلى القرارات التي يتخذها القضاة ، بل إن القرار النهائي يعود له . و يسمح لكل مواطن يرغب في ذلك ، أن يقول رأيه حول الإجراءات المقدمة للمجلس » .

ويجمع المؤرخون على غنى الصراع بين المواطنين و القابضين على مواقع القوة ، الأمر الذي جعل الطبقة الحاكمة تتحايل على القوانين و المجلس . و تجنبا لنفوذ أصحاب المال و السلطان ، دعم المواطنون إصلاحات هاني بعل في قرطاج (٢٤٧-١٨٣ ق.م) والتي سبقت إصلاحات تياريوس

غراقس في المئة الثانية قبل الميلاد التي ألغت إعادة انتخاب مجلس الـ ١٠٤* أكثر من مرة واحدة ، قبل أن تنقض الامبراطورية الرومانية على هذه الصورة المشرقية للمواطنة .

صحيح أن المواطنة منذ نشأتها لم تكن حقا طبيعيا لكل إنسان ، و بالتالي فهي لم تخرج عن الصيغة الحصرية و السلبية للحقوق ، صيغة إعطاء إمتيازات لبشر على حساب بشر آخرين ، إلا أنها صيغة ملغومة وضعت أجهزة السلطة في مأزق التعامل مع شريحة واسعة من السكان باعتبارهم طرفاً في صنع القرار ، كما وضعت مفهوم الحق ذاته في موقع جديد ، هلامي و متحرك بآن . و حيث أن نقطة الإنطلاق بصلة مع قيام علاقات ما بين إنسانية جديدة تتجاوز روابط الدم و القرابة و تأخذ بعين الإعتبار التكوين السياسي للجماعة و تناقضاته ،أي أنها تجعل من السياسة موضوع مشاركة عامة للمواطنين في تقرير المسائل التي تمس وجودهم ، فإن توسيع دائرة إتخاذ القرار أصبحت منذ قرطاج و أثينا ، مسألة مطروحة ، كذلك خلقت إشكالية المواطنة و تنوعاتها في المدن الإغريقية القديمة دينامية ثقافية واجتماعية عامة كانت الديمقراطية أرقى تعبيراتها و الفكر اليوناني أجلى مثال لخصوبتها .

---

* في أوائل القرن الرابع قبل الميلاد عرفت قرطاج انتقالا نحو أشكال انتخابية كان أولها مجلس الشيوخ المكون من ٢٨ عضواً وكان يمثل رأس الدولة، ثم تم انشاء مجلس ال ١٠٤ وقد شملت صلاحيات هذاالمجبس إقرار المعاهدات واعلان الحرب وإدارة المدن والمقاطعات التابعة للدولة. ومع أن قسما من هذا المجلس كان ينتخب سنويا من الشعب فان نفوذ الاغنياء واستعمال المال وعدم وجود مايحول دون الانتخاب مدى الحياة قد حددا من الطابع الديمقراطى للمجلس، ويمكن القول أن الهلامية الطبقيه هى التى أبقت على طابعه الشعبى للتداخل بين الأعمال الحرفيه والتجارية، إلى أن جاءت اصلاحات هانى بعل لمقاومة الطابع شبه المغلق للمجلس مع الزمن وبطء تجديد الاعضاء

لا تعني العودة إلى الإغريق الترحم على أنموذج بقدر ماهي محاولة إستكشاف أصول المواطنة و نشأتها المتعددة الأشكال . أما كل مقارنة إسقاطية مع واقعنا المعاصر فهي عامل إفقار أكثر منه عامل إغناء . فالمواطنة مفهوم ارتبط باستمرار بالزمان و المكان و هو في تطوره إبن سيرورة تاريخية و تعبير عن مصالح مجتمعية و دولانية أكثر منه إبن نصوص ، مقدسة كانت أم غير مقدسة . فمن الصعب فهم المجتمع اليوناني القديم دون إدراك هلامية الحدود بين الدولة و المجتمع من جهة، والحياة الخاصة و الحياة العامة من جهة ثانية والتداخل بين المواطنة والجسم المدني أو الجماعة المدنية . بمعنى صلة الامتياز الحقوقي و المدني للمواطن بتعريف الجهاز الذي يعطي صلاحية التشريع و التنفيذ و القضاء عن كامل المجتمع باعتبار المواطن ، الإنسان الذي يملك الحق في المشاركة في هذه القضايا و كما يقول أرسطو : « المواطن بالمعنى المطلق للكلمة لا يمكن تحديده بسمة أفضل من المشاركة في الوظائف الحقوقية و الوظائف العامة بشكل عام » .

لتتبع النشأة اليونانية لمفهوم المواطن ، من الضروري الرجوع لمعنى كلمة بوليس. في الاطار العام جدا، بوليس polis هي حالة التحام مكاني ، هوية مرتبطة بالبقعة السياسية و الملكية العقارية للمواطنين . بقعة صغيرة و مغلقة ، مع إيديولوجية سائدة لا تشجع على إتساعها إلا في حال ضمان إستمرار وحدتها و تماسكها . و قد إختلفت مساحة البوليس بين ٢٦٥٠ كم٢ (حالة أثينا مع سالامين و أروبوس) ، ٨٤٠٠ كم٢ (حالة إسبرطة مع لاكوني و مسيني) ، و أمثلة لا تتجاوز مساحتها ١٠٠٠ كم٢ . و من المفيد الاشارة إلى أن عدد "البوليس" الهامة لا يكاد يصل المئة .

خلافاً لما تعنيه الترجمة اللغوية لبوليس : مدينة ، لا ينحسر الكيان السياسي و الاقتصادي في المدينة، وإنما يشمل المدينة و الريف ، في تمركز حول مدينة . و رغم صغر البوليس فقد كانت مقسمة إلى أجزاء ادارية نادرا ما فصلت بين الريف و المدينة ، بل كان كل جزء منها يشمل الاقطاعيين وكذلك توزع سكنى المزارعين بين المدينة و الريف . ويشمل سكان البوليس الأحرار و غير الأحرار . و ينقسم الأحرار إلى المواطنين و غير المواطنين في حين يشمل غير الأحرار التابعين و العبيد .

و لو أخذنا معدلات السكان التي يقدمها المؤرخون ، نجد ، برغم كل الاختلافات الهامة بين الأرقام ، شبه توافق في نسبة **المواطنين و عائلاتهم** إلى مجموع السكان . هذه النسبة التي تساوي أو تفوق ٥٠ ٪ بشكل عام سواء في أثينا أو باقي النماذج . و لو أخذنا مثل أثينا حوالي سنة ٤٠٠ ، نجد أن إجمالي السكان يتراوح بين ١١٥ ألف و ١٧٥ ألف نسمة ، عدد المواطنين منهم ٢٠ إلى ٢٥ ألف نسمة ، عدد المواطنين مع عائلاتهم من ٦٠ إلى ١٠٠ ألف نسمة ، الميتيس (الأجانب أو الهجناء و نحبذ إستعمال الميتيس تفريقا عن المفهوم المعاصر للأجانب) ٦ إلى ٨ آلاف ، الميتيس مع عائلاتهم ١٥ إلى ٢٥ ألف نسمة و العبيد ٤٠ إلى ٦٠ ألف نسمة . و ذلك وفقا لتقديرات فيكتور اهرنبرغ .

أما التصور النظري لفلاسفة اليونان ، فيختلف فيه عدد المواطنين باختلافهم . و في حين يقترح أفلاطون أن يكون ٥٠٤٠ مواطنا ، يكتفي أرسطو بحصر العدد بين العشرة و المئة ألف .

كانت المواطنة في "البوليس" ، التعبير الأساسي لنمط التكوين السياسي و العلاقات المدنية ، و هي تكتسب بالولادة لأبوين مواطنين أو لأحدهما من نفس "البوليس" ، حسب القوانين و المدن و الأزمان . في

حين كان إمتلاك العقار و المشاركة الفعلية في التعليم العام و الواجبات المشتركة ، أي الحياة الجماعية ، أساس المواطنة الكاملة في إسبرطة، وليس الولادة الشرعية . وقد بقيت الملكية العقارية زمناً طويلاً شرطاً ضرورياً للمواطنة . إرتبطت المواطنة أيضا بالعمر و الجنس ، و إن كان متوسط العمر لها هو البلوغ (١٨-٢١ عاما) أو أكثر .

أما مواطنية النساء ، فهي جد خاصة و كامنة . بمعنى أن النسوة بشكل عام لم يمتلكن حق المشاركة القضائية ، و كانت الملكية العقارية غالبا نتاج ميراث أكثر منه نتاج مشاركة في الحياة الاقتصادية. والأساس في مواطنية المرأة هو توريث المواطنة للأبناء من أبوين لديهما هذا الامتياز . و ما عدا ذلك ، فان المأثورة اليونانية حاضرة : « المرأة الشريفة تبقى في بيتها لأن الشارع للنساء الفلتيات » .

وقد كان بالإمكان الحصول على حق المواطنة مقابل خدمات جلى تقدّم للمدينة أو في ظروف سياسية خاصة . و يجمع المؤرخون على كون حق الطرد من المواطنة قد سبق حق قبول مواطنين جدداً. و يكون الطرد كاملاً ، بالحرمان من الحقوق المدنية و السياسية و الدينية و مصادرة الأموال و الأملاك ، أو بإبقاء الأخيرة .

اذن ، "البوليس" في أحسن تعريفاتها كتعبير سلطوي ، دولة المواطنين . بمعنى الارتباط العضوي بين أشكال ممارسة السلطة و حق المواطنة . و بهذا المعنى ، فان سيادة الشعب هي في الحقيقة سيادة المواطن فيه . و التعريف الكلاسيكي للديمقراطية بوصفها حكم الشعب من الشعب و إلى الشعب هو في الواقع حكم المواطنين و حسب . فهم يحددون بنية الدولة أو تكوين sa constitut (بشرط إبعاد المفهوم المعاصر للكلمة) . و بهذا النطاق نفهم التداخل بين المواطنين، الجسم

المدافع عن المدينة ، و الجيش .

مجلس المواطنين ecclèsia هو التعبير المباشر لمشاركتهم في الحياة السياسية و المدنية . و قد تجنب هذا المجلس في أكثر من حقبة خطر السقوط في يد رئيس دائم أو جهاز ثابت عبر الانتخاب المتجدد (أحيانا في كل جلسة) ، بل و في أحيان أخرى عبر القرعة تجنباً لأية مناورات . أما النقاش ، فاتسم عموما بالحرية الواسعة وكان التصويت برفع اليد . و بالأغلبية البسيطة تتخذ القرارات .

ليس للقضاة نفس المفهوم المعاصر بقدر ما يشكلون الوحدة الادارية المدنية المحيطة بالوظائف الأساسية للملك (الدينية ، العسكرية ، القضائية) و القاضي هو مواطن عادي يقوم إضافة لدوره في المجلس و المحاكم بمهمة خاصة يكلف بها . و قد تمايزت و تطورت مهمة القضاة و طبيعة عملهم مع نشأة الديمقراطية التي زادت عددهم و حددت صلاحياتهم و زمن ممارستها و ضرورة محاسبتهم كغيرهم . و مع الديمقراطية أيضا نشأت المحاكم الشعبية لتحديد و مقاومة نفوذ الإدارة القضائية المرتبطة بشكل أو بآخر بالسلطة السياسية .

لقد شكل تطور "البوليس" تجاوزا لصيغ العلاقات ما بين الانسانية و علاقات الانتاج معطيا نمطاً جديداً ، شجع تحت الضغط الشعبي ، و بمساعدة مشرعين و مفكرين ديناميين على إنجاب كوادر تحمل عناصر دقرطة الحقوق و المؤسسات ، أي إدخال النسبية و فكرة التعديل بالمشاركة و الحوار إلى جملة المفاهيم التي كانت قد أخذت أبعاداً عميقة كمعطيات ثابتة في حياة البشر . و إذا كانت صلات الدم و منطق إختلاف الجنس قد حققا تمايزاً في العلاقات البشرية ، فإن الجماعة

المدنيـة التي فـصلت و ميـزت بين سكـانها ، كـانت مـضطرة لأن تـناقش باستـمرار مادة الفصل نفسها و طبيعة المؤسسـات و نقاط ضعفها ، رغم الامتياز و الهيمنة .

كانت "البـوليس" كلاَ يغـيّب الفـارق بين المجـتمع و الدولة ، ولكـنها كانت كـلاً متـمايزاً يسمح بالنمو و التـعدد و يفـتح البـاب للتجديد على قاعدة المسـاواة في المواطنة ، و أمام القانون تحديداً و ليس في الموارد و السـلطات . الأمـر الذي يتـعـرض له أفلاطون فـي دعـوته للمـواطنة المثـاليـة القائمة على المساواة في الموارد و الخيرات .

الإسـلام و المواطنـة

ليس بالإمكان الدخول إلى مفاهيم المواطنة في الإسلام دون تتبع ثنائية الإسلام - الكفر. فعبر هذه الثنائية ، يمكننا تحديد الشخصية الحقوقية في الإسلام ، طبيعة علاقة الفرد بالجماعة ، و الولاية الخاصة و العامة . و للتدقيق سنعمد أولاً إلى تناول المعطيات القرآنية ثم تناول المعطيات المجتمعية في نصف القرن الأول للإسلام فيما يوضح دور البشر في فرض أشكال مختلفة للمواطنة منبثقة من رؤيتهم للواقع أكثر منها مستلهمة من النص ، في مرحلة أعلن فيها كافة الخلفاء إخلاصهم للإتباع لا للإبداع .

المعطيات القرآنية

من الآيات ما تم تناول الكفار فيها ، و هي تفوق ٥٣٠ آية ، نجد الوصف يغلب على الحكم ؛ و التقييم يتقدم على العقوبة . و يفهم المرء عبر تتبع هذه الآيات ، البعد الأدبي الذي دفع سيد قطب إلى كتابة «التصوير الفني في القرآن » ، هذا البعدالذي يطبع تناوله لهذه الآيات أيضا في موسوعته « في ظلال القرآن » .

فالقرآن يقدم في الكافر أوصافاً منفرة و محقرة : فاسق ، عليه لعنة الله، في قلبه حمية الجاهلية، شر الدواب عند الله، عدو مبين، ضال إلخ... [١] مع إعلان علياء الايمان ودونية الكفر: «ولا تهنوا ولا تحزنوا

وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين ، كنتم خير أمة أخرجت للناس...» [٢].

و إن كانت جملة هذه المسائل إعتبارية و ليست حقوقية ، فإن التعريف و التحديد لكلمة الكفر متعدد الجوانب و هو لا يمس فحسب الإعتقادات غير الإبراهيمية* و إنما أيضا المسيحية و اليهودية و عالمي الإنس و الجن في النص القرآني : «كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم» ، و«كفر الذين قالوا أن الله ثالث ثلاثة» ، «لكن الشياطين كفروا ....» [٣].

هذا التحديد ، الذي يكفر من هو خارج المنظومة الإسلامية للإيمان موجود تقريباً عند كافة الأديان في معطياتها المكتوبة ، تبقى المشكلة في تحديد تبعات هذا التكفير على أرض الواقع . هنا تصبح القضية أكثر تعقيداً لأن الكفر في العقيدة القرآنية ليس قضية بشرية وإنما مشيئة ربانية أولاً و قبل كل شيء :

« و لو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» (.................) .

و مشيئة فردية ثانيا :

« فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر » (الكهف ٢٩) . ولا حق لأحد في الإجبار عليها :

« لا إكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي » (البقرة ٢٥٦) .

ويعطي القرآن المثل على فردية و حرية الخيار هذه إمرأة نوح و إمرأة لوط اللتان «خانتا» ، و إمرأة فرعون المؤمنة (التحريم ١٠) مكرراً

---

* كالمانويه والمزدكيه والبرهميه والبوذية... إلخ.

أكثر من مرة : « من كفر فعليه كفره » (الروم ٤٤ ، فاطر ٣٩) .

إذن ، نحن أمام تفريد واضح للإيمان يستتبعه تفريد لمفهوم المسؤولية في الإسلام .

يعزز النص القرآني قبول الاختلاف هذا بربط عقاب الكفر بالله : « فأما الذين كفروا فأعذبهم عذاباً شديداً في الدنيا و الآخرة » (آل عمران ٥٦) .

ويمكن القول، أنه في حالة السلم على الأقل. وفي المعطيات المكية بالتأكيد، فإن سورة « الكافرون » تبقى غير منسوخة بأي نص قرآني صريح.

« قل يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون، ولا أنتم عابدون ما أعبد، ولا أنا عابد ما عبدتم، و لا أنتم عابدون ما أعبد. لكم دينكم ولي دين ».

من الضروري التوضيح أيضا أن الدخول الشكلي للإسلام لمن لم يظهر منه سوى إعلان الشهادتين دون العمل بالشعائر أو القناعة الداخلية يعطي الحق بالإنتماء إليه . فلا فرق ، كما يؤكد الغزالي ، في الشرع بين المنافق و المؤمن . و ما يطلبه الإسلام واضح و لا يفترض الإيمان . الآية ١٤ من سورة الحجرات تعبر عن ذلك : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا ، و لما يدخل الإيمان في قلوبكم . » .

المنطلق الحقيقي لمشكلة التعايش و التعددية و المواطنة يكمن في كون الدولة الإسلامية قد قامت بالسيف ، و أن دولة الإسلام ازدهرت باقتصاد الحروب الذي شكل واحداً من مقومات المواطنة ، و إن أهم

الفرق الاسلامية ناهضت الخلافة بالسيف سواء لأن الخلافة لم تسمح لها بحرية المحاججة بالرأي ، أو ببساطة لأنها إعتبرت العنف أفضل وسائل تغيير الحكم . من هنا دخل الجهاد ظافرا في الايديولوجية الإسلامية ومنذ معركة بدر، مؤسسا لمنظومة متكاملة للنفي و التمايز و الإمتياز على أساس المعتقد إنطلاقا من نشأة مفهوم دار الحرب و دار السلام ، و على الصعيد الكوني .

وإذا بقينا في حدود النص القرآني ، فهو لا يتعدى الفصل بين زمن السلم و زمن الحرب في أساسيات الايمان . و من هنا نشأت اتجاهات رفضت تحكيم السيف في التاريخ العربي الاسلامي ، و هذه نقطة الانطلاق في فكر محمود محمد طه مؤسس الإخوان الجمهوريين الذي يعود إلى الإسلام المكي و إسلام السلم الأهلي كنقطة إنطلاق للاصلاح وفي الرد على « إستثناء حالة الحرب » التي عاشها الإسلام في معركة البقاء أو الموت .

يستتبع زمن الحرب قتال من يقاتل المسلمين : « فإن قاتلوكم فاقتلوهم ، كذلك جزاء الكافرين » (البقرة ١٩١) ، فإن لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى تضع الحرب أوزارها » (محمد) ، « قاتلوا الذين يلونكم من الكفار » (التوبة ١٢٣) ، جاهد الكفار و المنافقين واغلظ عليهم » (التحريم ٩) . إن تتبع مواقع هذه الآيات يظهر أن القرآن لا يطالب بقتال من لا يقاتل المسلمين و يؤكد على مبدأ الحرب لمن يحارب و السلم لمن يسالم فيما يؤكد عليه أكثر من تفسير مع التذكير بالنص : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها » (الانفال ٦١) ، «

فإن إعتزلوكم فلم يقاتلوكم و ألقوا إليكم السلم ، فما جعل الله لكم عليهم سبيلا » ((النساء ٩٠) .

أما في زمن السلم ، فلا يذكر القرآن سوى واجب محدد واضح للمؤمنين هو الولاية ، حيث يطلب من المؤمنين أن « لا يتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين » (النساء ١٤٤) . بتعبير معاصر ، أن لا يفضل المؤمن كافراً على مؤمن في إختيار ولي أمره لقضية عامة أو خاصة (مع كل الصعوبة كما رأينا في تحديد من هو المؤمن و أما تحديد من هو ولي الأمر فقضية أصعب .) .

إسلام القرآن كما يتضح ، يقبل التعدد مع غير الإسلام من ديانات و إلحاد ، و هو يعتبر المسؤولية فردية لا جماعية ، و هو لا يمنع على الكافر ممارسة طريقته في الحياة ، و لا يجبر على ممارسة العبادات و يربط إنتماء الولاية السياسي و الشخصي بالإيمان لا بالإسلام ، أي أنه يجعل من المسيحيين و اليهود المؤمنين أشخاصاً تشملهم هذه الولاية (كما جاء في النص : « وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله » (آل عمران) ، « من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله » (آل عمران ١١٣) . وهو يحرم قتل المؤمن للمؤمن : « و ما كان لمؤمن أن يقتل مؤمن إلا خطأً » (النساء ٩٢) . و يقيم التفاضل بين المقيمين في ظل الاسلام أولا على الإعتقاد و الإسلام ، و ثانياً على العبودية و الحرية ، و الذكر و الأنثى ، و في القصاص نلحض بوضوح التمييز التفاضلي حيث الحر بالحر و العبد بالعبد و الأنثى بالأنثى (البقرة ١٧٨) . و لا مساواة في الإرث والشهادة و حق الزواج و الولاية الكبرى (السياسة) و الولاية الصغرى (العائلة) بين الرجل و المرأة .

كما كانت الكنيسة أقسى من يسوع ، كان التاريخ و الفقه الإسلاميان أقل رحمة بالناس من النص القرآني . و لنبدأ منذ مكة .

إنطبع الإسلام المكي ، بالتوجه العام للتفرد الذي نحتته مكة منذ أن وفر إستقرارها السياسي-الاجتماعي المجال لإزدهار رأسمال تجاري ربوي متقدم . هذا التفريد طبع إعتناق المكيين للإسلام فرادى ، و بأكثر الأمثلة جماعية ، على صعيد الأسرة الصغيرة . و قد برزت في هذه الحقبة أولى معالم المفهوم الحقوقي للمسؤولية في الإسلام : « لا تزر وازرة وزر أخرى » « لا إكراه غي الدين » إلخ فيما يحدد التخوم ما بين الدينية مع قبول التعددية و رفض الإكراه في الاعتقاد و الطابع الديني و العالمي للإسلام .

مع الإنتقال إلى يثرب (المدينة) ، طرأ تغيير كامل على توجهات الحقبة الإسلامية الأولى . و تمثل الصحيفة* في هذا النطاق ، أول وآخر مُنظّم مكتوب للعلاقات بين الجماعة الإسلامية و الجماعات الأخرى . و رغم إنتقالية هذه الحقبة ، إلا أنها من الأهمية بمكان ، لإعطاء فكرة عن الروح التي سادت الأحلاف و العقود في ذاك الزمن .

إن النقاط الأساسية التي يمكن إستخلاصها من هذا الإتفاق/ الصحيفة و المتعلقة بموضوع بحثنا هي :

- ثمة إقرار بالمساواة الإسمية في الحقوق و الواجبات بين العصبات المسلمة و العصبات اليهودية .

---

* أنظر نص الصحيفة في ملحق الكتاب.

- يوجد إقرار لقاعدة المناصرة في ظروف الحرب .

- إقامة علاقات قائمة على البر و النصيحة دون الإثم في ظروف السلم (النصر و الأسوة غير مظلومين و لا مناصر عليهم) .

- تنظيم العلاقات القانونية الجنائية وفق الأعراف العربية ما قبل الإسلامية باعتبار بطن كل قبيلة ، بغض النظر عن دينه ، ولي الدم في حالات القتل و الخصام .

إذن ، لا فرق بين العصبات المسلمة و العصبات اليهودية ، بل هناك محاولة توفيق وتعايش بين الجماعات القربوية - باعتبار الجماعة المهاجرة أيضا ككل جماعة قربوية وظائفياً في جملة مترتبات الولاء العصبوي ، مع غموض في قضية المسؤولية الفردية و إعادة إعتبار للأعراف و العهود العربية ما بين القبلية التي أعيد تقسيمها حسب المعتقد . لليهود دينهم و للمسلمين دينهم ، مواليهم و أنفسهم .

تقوم المساواة بين العناصر الموقعة للصحيفة على أساس التعددية التجاورية و ليس التعددية الاندماجية . و يترك لكل جماعة تحديد وضع الفرد المنتمي اليها بإعتبارها المسؤولة عن أخطائه وبالمقابل المحددة لدوره و مكانته داخل الجماعة، و بذلك يمكن الحديث عن أكثر من تعريف للشخص وفقا لوضعه القربوي و الاعتقادي معا .

لا تستثني الصحيفة أشخاصاً محددين من الحياة العامة بل تستثني التفريد بحد ذاته، و لمعرفة دور المرأة مثلا ، علينا تتبع الأعراف التي حكمت البطون العربية ، يهودية و مسلمة ، أكثر منه البحث عن قانون عام محدد لهويتها ، و إن تشابه هذا الوضع عبر مختلف البطون في

الخطوط العامة . و بذلك تؤسس الصحيفة لمفهوم الجماعات القربوية والجماعات الإعتقادية المتجاورة ، فيما ترك بصماته في الجيش الإسلامي وأعطى مصطلح أهل الذمة .

إن أنموذج التعددية التجاورية juxtaposition هذا ، بقي حتى يومنا ، يطبع التعايش ما بين الجماعات الإعتقادية في العالم الاسلامي ، و هو ليس ماركة إسلامية مسجلة و قد عرفته المسيحية و اليهودية و الهندوسية الخ . كذلك نلحظ بعض مقوماته في الولايات المتحدة و إن لم يكن في أساس العلاقة بين الفرد و الدولة . و بالتأكيد ، فإن الصفات العامة للمواطنة في كل دولة إسلامية كانت تنطلق من الجماعة المسلمة والجماعات الأخرى فيما يربط علاقة الدولة باستمرار بالمعتقد .

أخر ما يجب الاشارة إليه ، هو أن هذه الصحيفة قد سبقت أي شكل مؤسساتي واضح من أشكال الحكم و لو أن تحديد تاريخ كتابتها يقع ، تفاديا لأي خطأ ، بين آب (اغسطس) ٦٢٢ و حزيران (يونيو) ٦٢٤ (ما بين أول الهجرة و نهاية سنتها الثانية) .

إباحة القتال

لم يجر الإنتقال من هذا الوضع الذي يقر بالمساواة و الإستقلالية بين الجماعات المتعايشة بشكل متجاور إلى وضع أوضح للتعريف الحقوقي للمسلم و بالتالي للمواطن ، إلا مع قبول الإسلام بمبدأ القتال . و مهما يكن الرأي في الغزوات و السرايا و الحروب و الضحايا ، فإن ثمة نقطة يجمع عليها أصدقاء و أعداء الإسلام ، و هي أن القتال لم يكن إختيار

النبي و المسلمين، و إنما من منطلق الدفاع عن النفس . و قد أبيح القتال من أجل إنقاذ الدين لا إنشاء الدولة، ومن أجل حرية العبادة لا مصادرة حق الإختلاف . و هذه نقطة أساسية لأنها الأساس في كل جدل إسلامي حول الجهاد و الإمامة و الحكم . و قد كانت منطلق الإعتزال و الإصلاح في الإسلام قديما و تعبر عن وجهة نظر الخط الإسلامي المتنور . و يؤيد إبن هشام ، مؤرخ السيرة النبوية هذا الرأي بالقول :

« كان رسول الله صلى الله عليه و سلم قبل بيعة العقبة لم يؤذن له في الحرب و لم تحلل له الدماء ، إنما يؤمر بالدعاء إلى الله و الصبر على الأذى ، و الصفح عن الجاهل ، و كانت قريش قد اضطهدت من إتبعه من المهاجرين حتى فتنوهم عن دينهم و نفوهم من بلادهم ، فهم من بين مفتون في دينه ، و من بين معذب في أيديهم ، و بيّن هارب في البلاد فراراً منهم ، منهم من بأرض الحبشة ، و منهم من بالمدينة ، و في كل وجه ؛ فلما عتت قريش على الله عز و جل ، و ردوا عليه ما أرادهم به من الكرامة ، و كذبوا نبيه صلى الله عليه و سلم ، و عذبوا و نفوا من عبده ووحده و صدق نبيه ، و إعتصم بدينه ، أذن الله عز وجل لرسوله صلى الله عليه و سلم في القتال و الإنتصار على من ظلمهم و بغى عليهم، فكانت أول آية أنزلت في الإذن له بالحرب ، و إحلاله الدماء و القتال ، لمن بغى عليهم ، فيما بلغني عن عروة بن الزبير و غيره من العلماء ، قول الله تبارك و تعإلى : « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا و إن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع وصلوات و مساجد يذكر فيها إسم الله كثيراً و لينصرن الله من

ينصره..» أي أني إنما أحللت لهم القتال لأنهم ظلموا ، و لم يكن لهم ذنب فيما بينهم و بين الناس ، إلا أن يعبدوا الله ، وأنهم إذا ظهروا أقاموا الصلاة ، و آتوا الزكاة ، و أمروا بالمعروف ، و نهوا عن المنكر ، يعني النبي صلى الله عليه و سلم و أصحابه رضي الله عنهم أجمعين . »
(٤)

كان من الضروري نقل هذا الإستشهاد لأنه يضع الحدود بين مفهومين، على الأقل ، للمواطنة في الإسلام . الأول مفهوم المؤمن الصابر المتسامح و المتعايش مع الغير و الذي لا يحل له القتال من حيث المبدأ ، و إن أحل له فعندما يكون في حالة ظلم لا مخرج له منها إلا بالقتال . هنا المسلم يصلي و يدفع الزكاة و يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر ، و له وضع دنيوي مرتبط بخيارات كل فرد الخاصة . بكلمة ، الإسلام هو دين و أخلاق ، و ليس دولة و مصالح دنيا . أما الثاني ، فهو ذاك المترتب على تبعات دخول القتال كطرف في إقامة الدعوة و السلطة ، أي الإنتقال من سورة الإنسان إلى سورة الأنفال ، من الوعظ إلى إقتصاد الحرب ، و من الدين إلى الدولة . و للحرب مستنقعاتها كذلك للدولة منطقها .

إن اللغة التعبوية التي ترافق كل حالة حرب هي التي أعيد إستخدامها و توظيفها في الصراع السياسي منذ حروب الردة و مقتل عثمان وعلي، وقد كان أول ضحاياها باستمرار من المسلمين . و لعل هذه اللغة رغم كل شحنتها العنفية كانت مصدر قلق للكثير من المسلمين منذ بدايتها فيما ووجه بالرفض حينا و بالمناقشة و الاستمهال أحياناً أخرى فيما تعبر عنه الآيات المدنية الأولى (٥) و يظهر نص صلح الحديبية آخر السنة السادسة للهجرة (مايو ٦٢٨) بين قريش و المسلمين تفضيل النبي لعهد غير متوازن يرافقه سلام عشر سنوات على الحرب ، رغم كل ما أتت به

الحرب من غنائم زرعت أولى الامتيازات المادية للإنتماء الإسلامي :

« باسمك اللهم ، هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو إصطلحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناس و يكف بعضهم عن بعض، على أنه من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليه رده عليهم ، و من جاء قريشاً ممن مع محمد لم يردوه عليه ، و إن بيننا عيبة مكفوفة (أي صدور منطوية على مافيها) ، و أنه لا أسلال ولا أغلال (أي لا سرقة بالخفاء و لا خيانة) و أنه من أحب أن يدخل في عقد محمد و عهده دخل فيه ، و من أحب أن يدخل في عقد قريش و عهدهم دخل فيه »(٦) .

في أيلول (سبتمبر) ٦٢٣ م ، عادت سرية عبد الله بن جحش غانمة، و اقترح إبن جحش على صحبه و من ثم على النبي-أن يأخذ المقاتلون أربعة أخماس الغنيمة و أن يعطى خمسها « لله و الرسول » ، فأقرهم النبي ثم القرآن على ذلك الأمر الذي رسخ قضية القتال كعملية عسكرية-اقتصادية و ليس فقط من أجل الدعوة أو الدفاع ، و جعل اقتصاد الحرب يحدد أولى امتيازات الإنتماء للإسلام على الأرض ، فيما تبعه قضية الجزية بعد الحرب مع أهل الكتاب و الفئ على من يسالم . و لم يكن هناك قواعد دائمة و ثابتة في توزيع موارد اقتصاد الحرب كذلك لم يكن ثمة موقف واحد من الأسرى ، وكما يؤكد إبن هشام و الطبري واليعقوبي، وزعت العديد من الغنائم على المهاجرين دون الأنصار و على قرشيين رغم عدم مقاتلتهم ، بمعنى أن هذه القضية قد خضعت في حياة النبي محمد لإعتبارات عديدة سياسية و اجتماعية و عسكرية وشخصية.

وأولى ضحايا إقتصاد الحرب النساء ، فهن آسيات (معالجات) في

الحرب و غالبا لسن مقاتلات ، و هن مادة غنيمة و سبايا حرب . لذا فان أول إنعكاسات إقتصاد الحرب كان تعزيز حقوق الرجل على حساب المرأة و حقوق المسلم على حساب غير المسلم و زيادة عدد العبيد ، بالطبع هذه القاعدة صحيحة طالما الهزيمة مستبعدة .

و بذلك نشأت « المؤسسة العسكرية » قبل « المؤسسة القضائية » في الدولة العربية الإسلامية الأولى ، و انحصرت الأخيرة في شخص النبي الذي جمع السلطات الاساسية الدينية و الدنيوية . إلا أن هذا الوضع بحد ذاته ، كان وضعا إستثنائيا وخاصاً بشخص النبي.

فالإسلام في عهد النبي مفصّل على قدّ النبوة ، و آيات القرآن التشريعية أقل مما جاء فيه عن حياة النبي الخاصة ، و من هنا ، لم تتبلور في عهد محمد ، قواعد قضائية و سياسية و مدنية تنظم المجتمع ، بقدر ما اجاب النبي على مشكلات تعرض لها ، الأمر الذي خلق فراغات هائلة بعد وفاة النبي تبدو بوضوح في الإختلاف حول أهم مشكلة واجهها في قضايا الدولة ، و هي حالة الحرب . فكيف بالمشكلات المعاشية الأخرى . و هذا الفراغ يعبر عن نفسه في عدم وجود خليفتين من الخلفاء الراشدين إستلما السلطة بطريقة واحدة ، و عدم إتفاق النبي و أبي بكر و عمر على قضية العطاء في الغنائم بوصفها أهم محددات إمتيازات المواطنة في المجتمع المحارب . الأمر الذي يقود علي عبد الرازق إلى رفض مفهوم الدولة الإسلامية و يدفع محمد سعيد العشماوي للحديث عن « تشريع الناس للناس بإسم الشريعة الإسلامية (٧) » .

بإستثناء القاعدة العامة التي تنص عليها سورة الأنفال حول الغنائم ،

كان توزيع النبي لها مرتبطاً كما ذكرنا بعوامل عديدة ، كتقريب بعض القبائل. وقد أقر كما يبدو مبدأ تشغيل أراضي الفئ من قبل أهلها مع المقاسمة في الثمار ، و أقر مبدأ الصوافي العربي القديم ، فيما خلق أكثر من حالة إحتجاج على قرارات للنبي بشأن الغنائم معروفة لقراء السيرة .

دامت خلافة أبي بكر من حزيران (يونيو) ٦٣٢ إلى ٢٣ آب (أغسطس) ٦٣٤ ، و فيها كانت حروب الردة ، و كان قرار الخليفة الأول بتوزيع العطايا في الجيش الإسلامي بالمساواة دون أي إعتبار للقدم أو القرابة من النبي أو البلاء من أجل الإسلام . الأمر الذي خلق احساسا إسميا بالمساواة شجع العديد من العرب على الإلتحاق بالجيش الإسلامي. و بعد سياسة « كل حالة بحالتها » التي سادت عهد النبي ، جاءت سياسة المساواة الكاملة في الغنائم مع تحويل سهم الرسول و القربى في الخيل و العدة في الحرب مع جملة ما ترك النبي ، في إجتهاد على النص ، لتسطر لمفهوم جديد ، يحول أهم مافي الخمس للدولة و يساوي بين المقاتلين ، و قد تقاسم أمور القضاء مع الخليفة عمر بن الخطاب واستحدث منصب أمين الأمة (مسؤول بيت المال) إلا أنه لم يستحدث أي شكل مؤسساتي أو غير عفوي يتيح للمسلمين مناقشة قرارات الخليفة ، و بقيت الإستشارة و النقاشات في إطار عفوي ، وغالباً ما انحصرت في النواة الإسلامية الصلبة الأولى .

سمىّ أبو بكر عمر بن الخطاب خليفة له ، فكان من أول قراراته ، سن مراتبية الأعطيات و إيجاد ديوان الجند ، الذي كان أول مؤسسة تحدد و تنظم موارد الحرب التي كانت تجمع باستمرار في العاصمة في

محاولة لتوجيه صعود القيادات العسكرية العربية باتجاه معين يقوم على :

١ - الأسبقية في دخول الإسلام و البلاء فيه و العمل من أجله .

٢ - رفع إعتبار العرب في الدولة الإسلامية بتشريع إلغاء الرق على العرب جميعا وإدخالهم في مناصب الولايات دون حصر ذلك بمكة و المدينة . و بذلك دخلت عناصر القدم و البلاء في الخدمة للإسلام و الانتماء العربي في مفهوم عمر الجديد للمواطنية .

و قد أتى تدوين الدواوين ضمن هذين الولاءين ، ليعكس جملة سماتهما الواقعية بمعنى إعتبار العصبية الإسلامية في مراتبية الأعطيات (فيما يترتب عليه مثلا تقديم المهاجرين و الانصار على المكيين) ، و إقرار التقسيم القائم على قربى الدم (واقع الحال العسكري) . و جرى في التدوين تكليف ثلاثة نسابين لترتيب الأعطيات و الجند ترتيبا عاماً ، كما يصنف الماوردي و غيره للقبائل و الأجناس (رتبت أنساب العرب ست مراتب فجعلت طبقات أنسابهم شعباً ، ثم قبيلة ثم عمارة ، ثم بطناً ثم فخذاً ثم فصيلة) و خاصا : (السابقة في الإسلام و البلاء فيه و السن و القربى من النبي) . و بذلك تم تحديد معالم التفاوت الإنتمائي في الإسلام و الإنتماء العربي . في الإسلام ، بإعتبار التمييز الداخلي بين « المواطن » القديم و «المواطن » الجديد ، و إعتبار كليهما في وضع متقدم على من يبقى خارج إطار الإسلام و الذي له من جهة علاقة ضرائبية خاصة تجاه الدولة الإسلامية ومن جهة ثانية وكالنساء يحرم من كامل الحقوق السياسية في الإنتماء العربي ، حيث انعكس التكوين القبلي للجيوش الإسلامية و المعسكرات و المدن الجديدة و ديوان الجند على العلاقة مع المسلمين غير العرب الذين قبلوا بمبدأ الموالاة ، كشكل

من أشكال التفاوت بين المسلمين ، و بذلك يمكن تصنيف السكان في المجتمع الإسلامي قبيل وفاة عمر إلى :

مسلمين من المهاجرين ، مسلمين من الأنصار ، مسلمين من مكة ومسلمين عرب عموماً ، مسلمين من الموالي ، مسلمين عبيداً و إماء ، أهل الكتاب ، معتقدات أخرى .

و رغم العهد بين النبي و بعض يهود الحجاز ، فقد إتخذ عمر قراراً بإبعاد أهل الكتاب من الجزيرة العربية .في حين تأثرت المناطق المأهولة بالنظام ما قبل الإسلامي [٨] ، وإنطبعت المدن الجديدة بطابع تنظيم الجيش . فعلى سبيل المثل ، نزل المقاتلون و نساؤهم و ملك يمينهم و ذووهم الكوفة لتكون « قاعدة عسكرية هجومية تقيم بها عائلات الجند المقاتلة و أهلوهم و يستقر بها الجند » و قد جرى بنآء المدينة وفق نظام الأسباع :

مركز في الوسط يحتوي بيت المال و الامارة و المسجد و خلوة للسوق و من ثم سبعة أحياء تحيط به في تقسيم سكني تفصله سكك (شوارع) ضمن توزيع قبلي حسب إنتماء القربى و التحالف .

يتم إختيار رجل من أصحاب النفوذ بالاعتبارات القبلية ليكون صاحب السلطة العسكرية و الادارية و المالية في الحي و قضايا الحرب و السلم ، و كما يقول الزبيدي فان رؤوس الأسباع « مسؤولون عن تصرفات قبائلهم مسؤولية فعلية تجاه الوالي بصورة مباشرة و هم الرادعون لفتنتها و أعمالها المعادية للدولة ، و هم الواسطة بين القبيلة و الأمير » [٩] .

و قد وجد أيضا نظام العرافات الخارج غالباً عن قواعد النسب ، حيث العراف شخص يشرف على عدد من الناس يتأرجح بين ١٠ و ٦٠. و للعرافين صلاحية الأشراف على الأمن في عرافاتهم و هم يضبطون عملية توزيع العطاء و تسجيل الوفيات و المواليد (كان في الكوفة مائة عريف حسب الطبري) .

و لم يكن هناك فصل واضح لوظيفة القضاء حيث الولاية السياسية و القضائية غير منفصلة دائما إلا في وجود أسماء معروفة بحكمتها و عدلها يحتكم إليها ، و رغم إتساع الخلافة ، بقي حل بعض المشكلات القضائية يتم عبر العاصمة و الخليفة مباشرة . و يقول إبن خلدون في ذلك :«القضاء من الوظائف الداخلة تحت الخلافة (...) وكان الخلفاء يباشرونه بأنفسهم و لا يجعلون القضاء إلى من سواهم ، و أول من دفعه إلى غيره و فوّضه فيه عمر فولى أبو الدرداء معه بالمدينة وولى شريحا بالبصرة وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة و كتب له الكتاب الشهير الذي تدور عليه أحكام القضاة و هي مستوحاة منه » [١٠] . و مهما كان رأينا الشخصي في صحة كتاب عمر بن الخطاب ، إلا أن هذا لا يغير من الأمر شيئا كونه شكل بنصه مرجعاً قضائياً في التاريخ العربي الإسلامي لذا نورده بالكامل :

« أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة و سنة متبعة فافهم إذا أدلي إليك فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، و آس بين الناس في وجهك ومجلسك و عدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك و لا ييأس ضعيف من عدلك البينة على من ادعى و اليمين على من أنكر و الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالاً، و لا يمنعك قضاء قضيته

أمس فراجعت اليوم فيه عقلك و هديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق قديم و مراجعة الحق خير من التمادي في الباطل، الفهم فيما يتلجلج في صدرك مما ليس في كتاب و لا سنة، ثم أعرف الأمثال والأشباه و قس الأمور بنظائرها و اجعل لمن ادعى حقا غائبا أو بينة أمدا ينتهي إليه ، فإن أحضر بينته فقد أخذت له بحقه و إلا استحللت القضاء عليه فإن ذلك أنفى للشك و أجلى للعمى . المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو مجرى عليه شهادة زور أو ظنينا في نسب أو ولاء ، فإن الله عفا عن الايمان و درأ بالبينات و إياك و القلق و الضجر والتأفف بالخصوم، فإن استقرار الحق فيْ مواطن الحق يُعظِم الله به الأجر ويحسن به الذكر و السلام » .

بالامكان إعتبار تصنيف عمر بن الخطاب ، أكثر أشكال الإنتماء والمواطنة وضوحاً ، و لو أنه يختلف عن سابقيه ، و قد تابع عثمان أهم معالمه مع الإفتراق عنه في شأن قريش التي نالت حصة الأسد في إعادة التعيينات السياسية و العسكرية التي رافقت تسلمه السلطة . و قد فشل المتمردون عليه في بناء أشكال تعبير سياسية للمواطنة تتجاوز إختيار و مبايعة خليفة و تنحصر في أعطيات بيت المال . و لم يتمكن علي من التمايز عمن سبقه بنقاط تذكر ، إلا أن الحرب الأهلية الإسلامية هي أول من سيؤثر على « شرعية » منطلقات عمر ، لا بتغييرها ، و إنما بطرح أشكال أخرى للمواطنة عبر خطاب الخوارج و شيعة علي في النصف الثاني من القرن الأول للإسلام و بداية القرن الثاني . فقد ظهر للقبائل العربية أن المناصب العليا تنحصر أكثر فأكثر في قريش و بني أمية ومعيط بشكل أكثر تحديداً ، و أن العطايا لم تعد للمقاتلة بشكل

أساسي بل اعتبرت ملكا للأمة و تركت بيد الأهلين يزرعونها تحت إشراف العاصمة . أما الموالي من المسلمين فلم يدخلوا ديوان الجند رغم مشاركتهم في القتال حتى عهد عمر بن عبد العزيز .

لم تنقل نهاية الحرب الأهلية بين معاوية وعلي بن أبي طالب، مركز القوى الإسلامي من المدينة إلى الأمصار و حسب ، بل تم الإنتقال نهائياً من نموذج المدينة و الدولة المحاربة إلى نموذج الإمبراطورية المتوسعة فيما يذكرنا بالمجتمع الروماني و مشكلات المواطنة فيه أكثر مما يسمح بالمقارنة مع مدن الاغريق . دون أن يتعدى التشبيه الملامح العامة جدا و غير الكافية لأية محاولة للخروج باستنتاجات .

في فترة أقبل الناس فيها على الإسلام قال أحد دهاة العرب بعدم قبولهم كونهم يهربون من الجزية ، فأجابه الخليفة بأن الله أرسل محمداً هادياً و لم يرسله جابياً. و الحقيقة أن الدولة الإسلامية قد ميزت بين المسلم و غير المسلم من جهة ، و بين المسلمين أنفسهم . في أول ديوان لها و هو ديوان الجند . و تبدو تبعات هذا التفاوت في النظام السياسي للخلافة ، الذي ضاق بعد وفاة عمر عن القبائل العربية على مستوى عمال الولايات و مناصب عسكرية قيادية مع محدودية في العطايا . فيما كان من أسباب الثورة على عثمان . أما بالنسبة للموالي فالأمر كان اسوأ ، فرغم إسلامهم وإسهامهم في دفع الديات و المشاركة في القتال وفي الأمور العامة فقد أغلقت دونهم في القرن الأول للإسلام على الأقل الوظائف التي تعني الولاية على الغير كالإمارة و القيادة و القضاء ، وإن تولى بعضهم القضاء ، فقد ندر من تولى مناصب عسكرية و إدارية هامة.(١١) رغم كون كتاب الدواوين حتى تعريبها منهم و كتاب الخراج

حتى بعد التعريب . الأمر الذي يفسر توجه قطاع هام منهم للحرفة و العلوم ، و قد نجح الخوارج الذين طرحوا المساواة المطلقة في المواطنة بين المسلمين في إجتذاب البربر في الغرب و الخراسيين في الشرق لحركتهم .

أما بالنسبة لأهل الكتاب فلا مجال لأن يشغلوا منصباً من مناصب الإمامة الكبرى من إفتاء رأي و قضاء و جهاد و حسبة و شرطة و إدارة ووزارة و عمال ولايات . وحال المرأة المسلمة حال أهل الكتاب إلا في الأحكام والعقوبات . وحتى وفاة علي ، وباستثناء قضية الإجلاء من الجزيرة العربية ، لم يسر أي عرف للتمييز بين أهل الكتاب و المسلمين ، ولم تفرض أية علامات إذلال على أهل الكتاب ، لا في الملبس و لا في المسلك ، و بقيت قضية الجزية تنظم الوضع الضرائبي لهم مع الخلافة ، والروايات التي تخالف ذلك برأينا أضعف من أن تؤخذ بعين الاعتبار .

أما بالنسبة لمفهوم القضاء ، فقد اختلف مع الوقت ، و هو بالتأكيد يختلف عنه اليوم ، و إن كان عمل القاضي لا يتعدى النظر في المظالم في عهد عمر ، فقد ارتبط النظر في الجرائم و إقامة الحدود بالخليفة أولاً و ولاته ثانيا إلى حين نشأت وظيفة صاحب الشرطة التي إزدهرت في الحقبة العباسية واعتبرت وظيفة دينية و شملت الحق في العقوبة قبل ثبوت الجرم وإقامة الحدود و الحكم في القصاص و إقامة التعزير و التأديب .

من الجماعة إلى الإمبراطورية

عرفت الدولة العربية الإسلامية مع انتقال الخلافة إلى دمشق تغييراً راديكالياً غير متكافئ و غير متشابه بآن . فالجماعة الإسلامية التي كانت تسيطر على يثرب و ضواحيها أصبحت تهيمن على قلب العالم القديم ، و قد قام سلطانها على أنقاض نظم متعددة للدولة و الاقتصاد والمواطنة. و لم يكن بإمكان الدولة الناشئة أن تستبدل البنى التاريخية لعدم وجود تصور دولاني بديل عند المسلمين و عدم وجود الكوادر القادرة على مواكبة الإتساع الأفقي للدولة ، إضافة إلى أن الحروب الإسلامية - الإسلامية قد أنهكت « الصحابة و التابعين » .

ولذا إختلف النظام الإقتصادي-الإجتماعي بين مصر و سورية و العراق و ايران مع ما ترتب عن ذلك من خصوصيات في وضع شعوب هذه المناطق و حقوق الأفراد و الجماعات فيها . الأمر الذي طبع دون شك طبيعة و مستقبل الامبراطورية العربية .

يصف إبن عبد الحكم (١٨٢-٢٥٧ هـ / ٧٩٨-٨٧١ م) العلاقة بين الحاكم العربي و سكان مصر بالقول : « كان عمرو بن العاص لما إستوسق (أي اجتمع) له الأمر، أمر قبطها على جباية الروم ، و كانت جبايتهم بالتعديل ، إذا عمرت القرية وكثر أهلها زيد عليهم ، و إن قل أهلها و خربت نقصوا ، فيجتمع عرفاء كل قرية و مازوتها ورؤساء أهلها ،

فيتناظرون في العمارة و الخراب ، حتى إذا اقروا من القسم بالزيادة، إنصرفوا بتلك القسمة إلى الكسور ، ثم اجتمعوا هم و رؤساء القرى فوزعوا ذلك على احتمال القرى و سعة المزارع ثم ترجع كل قرية بقسمهم فيجمعون قسمهم و خراج كل قرية و ما فيها من الأرض العامرة فيبذرون فيخرجون من الأرض فدادين لكنائسهم و حماماتهم و معدياتهم من جملة الأرض ثم يخرج منها عدد الضيافة للمسلمين و نزول السلطان ، فإذا فرغوا نظروا إلى مافي كل قرية من الصناع و الأجراء فقسموا عليهم بقدر احتمالهم فإن كانت فيها جالية (من أجلي من الجزيرة العربية من أهل الكتاب. و يختلف المؤرخون في عددهم بين ٢٠ و ٧٠ ألف شخص) قسموا عليها بقدر احتمالها و قلما كانت تكون إلا الرجل المنتاب أو المتزوج ، ثم ينظرون ما بقي من الخراج فيقسمونه بينهم على عدد الأرض ثم يقسمون ذلك بين من يريد الزرع منهم على قدر طاقتهم فان عجز أحد و شكا ضعفاً عن زرع أرضه و زعوا ما عجز عنه على الإحتمال، و إن كان منهم من يريد الزيادة أعطى ما عجز عنه أهل الضعف ، فإن تشاحنوا قسموا ذلك على عدتهم و كانت قسمتهم على قراريط الدنيا أربعة و عشرين قيراطا يقسمون الأرض على ذلك .. و جعل عليهم لكل فدان نصف أردب قمح و ويبتين من شعير إلا القرط (أي علف المواشي) فلم يكن عليه ضريبة ، و الويبة يومئذ ستة أمداد »[١٢] .

نلاحظ إقرار ما كان و إبقاء جامعي الضرائب الأصليين على حالهم مع تنصيب عربي مسلم عليهم . ومنع الجند من العمل بالزراعة في مصر . وقد رحلت الجالية البيزنطية التجارية العسكرية و البالغ عددها قرابة ٣٠

ألف رجل مع أسرهم . الأمر الذي يعني أن نظام الضرائب الروماني قد طبع العلاقة بين الأقباط و الجيش الإسلامي أكثر منه أنموذجاً معداً لنظام الجزية لأهل الكتاب وفق معطى إسلامي !

و في بلاد الشام ، لعبت آليات الحروب و حركة الجيش دوراً في رحيل قسم كبير من اليونانيين مع ترك بيوت و أراض و مناطق خالية. وقد كانت الهجرة إلى الشام كبيرة ، حيث أقل الأرقام تقول بعشرين ألفاً من اليمنيين ، عدا عرب الشام الذين أسلموا . و سارع الفاتحون إلى إحتلال أماكن الفارين و امتيازاتهم أراض و بيوتا و متاجر فيما أعادوا صياغة العديد من معالم النظام القديم ، و قد بقيت أطر النظام الاداري المالي السابق غالبا وفق ضريبة ثابتة ، ضمن صلاحيات الولاة في التصرف بالأرض « كأراض صافية لبيت المال » . و قد أقام العرب بين السكان لا في مدن خاصة بهم كما كان الأمر في مصر و العراق و باشر قسم كبير منهم المشاركة في الفعاليات الاقتصادية من تجارة المدن إلى الأراضي ، و نشأت مبكراً علاقات اقتصادية مع العرب النصارى في جنوبي سورية و جبل لبنان و بشكل خاص أبناء الطوائف المسيحية المنشقة عن الكنيسة . و ليس ثمة ما يؤكد وجود سياسة اقتصادية قاسية أو اضطهاد اجتماعي – سياسي بحق أبناء هذه الطوائف قبل حكم عمر بن عبد العزيز، الأمر الذي أدى إلى إسلام عدد كبير من نصارى بلاد الشام . و قد عين معاوية آل سرجون النصارى في وظائف هامة ، وكان منصور بن سرجون وزيراً ، و عين طبيبه إبن آثال عاملا على ولاية حمص . كذلك كان عدد من مستشاريه من الموارنة .

في العراق ، كان كسرى أنو شروان* (٥٣١-٥٧٩ م) قد عدل في شكل النظام الضرائبي بما يسكت العامة ، و يرسخ للخاصة النهب ، مقسما الأراضي إلى وحدات متساوية من الأرض تسمى الجريب (بحدود ٢٤٠٠ متر مربع) تختلف ضريبتها باختلاف المادة المزروعة فيها بين درهم للحبوب و عشرة دراهم للكرمة ، إضافة لضريبة على الرقبة (يدفعها الذكر في العمر بين ٢٠ و ٥٠ عاما) تختلف باختلاف الغنى والفقر يستثنى منها العظماء (فوزورغان) ** . و ذوو الامتيازات (الأسرة الحاكمة ، رؤساء الادارات ، و العاملون في خدمة الملك ، الضباط ، رجال الدين ، الارستقراطية المتعلمة) و لما جاء الجيش العربي الإسلامي تحددت العلاقة ضمن أقسام ثلاثة ، أولها أراضي الحيرة ، و هم العرب الذين لم يسلموا ، فكان عليهم جزية مبلغاً ثابتاً متفقاً عليه يدفع سنويا ، و ثانيها أراضي الدهاقين ، و هي تشمل مساحات واسعة و قرى يشرف على جملة علائقها ، فلاح - دولة ، من سمي بالدهاقين ، و ثالثها ما كان لبيوت النيران و الآجام و مستنقع المياه و ما كان لكسرى و ما كان للسلك (أي أراضي الأسرة المالكة ووقف رجال الدين ، الأراضي الموات ..). وقد تحول بجملته إلى الدولة الإسلامية مع إبقاء فلاحيه يعملون فيه.

و كما يعبر الطبري « سائر السواد ذمة ، و أخذوهم بخراج كسرى، و كان خراج كسرى على رؤوس الرجال على ما في أيديهم من الحصة و

* من العائلة الساسانيه: حكم بلاد فارس ومجاوراتها بعد والده قباذ. عرف عهده توسعا إمبراطوريا كبيراً استلزم تغييرات إقتصادية موازية.
** كلمة فارسية قديمة تعنى الكبار (بوزورغان في الإيرانية اليوم) وهي من الفئات الإجتماعية ذات الامتيازات والمعفاة من الجزية في الدولة الساسانية.

الأموال » . فقد بقي النظام الضرائبي على حاله ، مع تعديل في بعض المظاهر لا في مسائل جوهرية ، حيث غدت الدولة الإسلامية المالكة لأراضي الواد حسب قرار إبن الخطاب ، و كان على الأرض ضريبة أقرت حسب وحدات الأرض ، و على غير المسلمين من الرجال ضريبة (جزية ترفع في حال إسلامهم) . و في المناطق التي فتحت صلحاً ، بقي جامعو الضرائب في العهد الساساني أنفسهم يجمعون الضرائب للدولة الإسلامية، و أما الدواوين المنظمة لجمع الضرائب ، فقد بقيت دون تعريب حتى العقد السابع للهجرة ، و بقيت الرساتيق (الولايات) أساس التقسيم الإداري بإدارة وال من العرب ، و لا غريب ، فحتى العملة العربية لم تظهر حتى العقد السابع للهجرة و كان النقد المعتمد قبل ذلك هو الدرهم و الدينار ، عملتا الامبراطوريتين الساسانية و البيزنطية. (١٣)

لقد أرخت وفاة علي بن أبي طالب لنهاية حقبة توزيع الاعطيات على عامة المسلمين و تعزيز نويات التمايز بين الإسلامي في الأنفال و بيت المال الذي أصله معاوية بن ابي سفيان في معركته لبناء عصبية موالية لسلطته داخل الصف الاسلامي . و يمكن أن نصف معاوية بما نشاء ، إلا أن نقول بأن مرجعه في الحكم كان السنة أو المعطى القرآني . فقد إستلم ولاية الشام منذ سنة ٢٠ للهجرة (٦٤١ م) في عهد عمر بن الخطاب ، و ضم إلى هذه الولاية تباعاً ولايات ما يعرف بسورية الطبيعية ، الأردن ثم فلسطين و حمص فيما سمي بالأجناد الأربعة ، و قد كانت أولى اجراءات معاوية منذ أيامه الأولى تحديد ثم وقف الهجرة العربية الإسلامية إلى بلاد الشام ، التي كان معظم المهاجرين اليها من القبائل اليمنية . حيث حقق عبر عملية ضبط الهجرة العربية الإسلامية من جهة تحديداً سكانياً يسهل عملية إستقرار المهاجرين و المقاتلين و من جهة

ثانية إمكانية تنظيم إمتيازات الحروب بشكل ممركز فيما يؤصل وجود مجموعة من المواطنين ذوي الامتيازات بفضل علاقة الولاء بينهم و بين السلطان .

أما ثاني إجراءات معاوية ، فكان التقتير في إرسال حصة العاصمة المدينة من الغنائم و الضرائب قدر الامكان ، فيما يسمح بتجميع رأسمال محلي للولاية يمكنه من مواجهة المشكلات الداخلية عبر رأسمال احتياطي . أما ثالث الإجراءات فقد حققه عبر سيرورة حكمه الطويل وهو بناء شبكة علاقات مع القبائل العربية اليمنية فيما يضمن خلفية تعتمد إطاراً أوسع من الإطار القريشي - الأموي عبر محاولة كسبهم في عطايا المقاتلين و السماح لهم بالعمل في التجارة مبكراً . و قد عزز كل ذلك بوضع يد الولاية على الأرض و إقطاعها للمقربين و تحقيق المصاهرات الضرورية ...

ما هي إنعكاسات هذه السياسة على مفهوم المواطنة في الممارسة ؟ من الملاحظ تعزيز التفاوت بين المسلمين الذي بدأ في حقبة الراشدين و العودة بقوة إلى ما ميز حكم عثمان ، أي المحاباة كوسيلة للحكم و السيطرة عبر اعتماد جملة وشائج سلطوية - قبلية و توجيه سواقي الامتيازات المادية و السياسية من فوق لربط جملة من المنتفعين المتميزين مصلحيا بالخلافة .

و هكذا كان من أوائل ما وضحته الإمبراطورية الأموية وجود مواطنة عربية إسلامية موالية للحاكم و بيئة عربية نصرانية محيدة أو مقربة ، ومواطنة عربية إسلامية معارضة أو مبعدة عن بطانة الحكم و محرومة من أي امتياز إلا من إمكانية الإلتحاق بالجيوش الإسلامية للمشاركة في

الغرم و الغنم . فيما ينقل مفهوم التمايز بين المواطنين المسلمين من إعتبار الولاء للدين إلى إعتبار الولاء للحاكم ، و قد بقيت هذه القاعدة سائدة حتى نهاية الخلافة العثمانية في ١٩٢٥ .

لقد كسر هذا المبدأ في الممارسة ، الأسس الاولى التي قامت عليها المواطنة في المجتمع العربي الإسلامي الأول ليأخذ العامل الديني في تحديد المواطنة أهمية أقل مع تصاعد أهمية العوامل الإقتصادية و السياسية والإجتماعية و الثقافية في تحديد وضع الشخص و وضع المسلم في دار الإسلام و يبدو ذلك واضحا في تتبع مثل العرب المسلمين و الموالي المسلمين :

نشأ نظام الولاء بين القبائل العربية المقاتلة و الشعوب الداخلة في الدين الجديد لتنظيم العلاقة بين الطرفين رغم طبيعة هذا النظام قبل وغير الإسلامية . و قد رافق هذه النشأة تنامي أيديولوجية عنجهية تحتكر السيادة و تنظر بإحتقار إلى الموالي الذين « يكسحون طرقنا و يخزون خفافنا و يحوكون ثيابنا » كما قال أحد المقاتلين العرب [١٤] فقد تنامت نظرة إحتقار للعمل اليدوي من حرفة و زراعة ، و صار القتال مفخرة و الإنتاج من علامات الذل لأصحابه فيما ربط مفهوم الموالاة بالرق و التبعية و قد روي عن شريك قوله «أهل السواد أرقاء » ، و قيل « لا يصلح للقضاء إلا عربي » و « لا يقطع الصلاة إلا ثلاثة : حمار أو كلب أو مولى » و يشير المؤرخون إلى منع أكثر من زواج لمولى مسلم من امرأة عربية في القرن الهجري الأول .

و من الناحية الاقتصادية ، لم يترافق إسلام الموالي مع تمتعهم بحقوق المسلمين ، و نذكر بإنتقاد الكوفيين للمختار الذي أعطاهم حقا عادياً

«عـمـدت إلى مـوالينا و هم فئ أفاءه الله علينا و هذه البـلاد جمـيعـاً ، فأعتقنا رقابهم نأمل الأجر في ذلك و الثواب و الشكر ، فلم ترض بذلك حتى جعلتهم شركاءنا في فيئنا » [١٥]

و لقـد تجلى الطابع السـيـاسـي-الاقـتـصـادي المحض لإجـراءات الدولة الأموية و علاقـتـها بـ «المواطنين المسلمين » في عقدي خلافة عبد الملك بن مـروان (٦٥-٨٦ هـ/ ٦٨٥-٧٠٥م) حـيـث أعـيـد تنظيم العـلاقـة الضرائبية في عدة مناطق بعد إجراء مسح شامل لها ، و لو أخذنا ولاية الحجاج (٧٥-٩٥ هـ) لوجدنا إعادة فرض الجزية على المسلمين الجدد و إعادة فرض الخراج على الأرض الخراجية التي تحولت إلى عشرية بإنتقالها إلى العرب ، الأمر الذي جعل مصالح العرب المسلمين المعنيين تتقاطع مع المسلمين الجدد من غير العرب الذين عوملوا كأهل الكتاب ، فيما تجسد في حركات إحتجاج أهم تعبيراتها إنتفاضة إبن الأشعث .

و بالإمكان تتبع هذا الانعتاق من القواعد الإسلامية في كتب التاريخ الكبيرة ، و نجد عند الطبري أن خراسانياً كتب إلى عمر بن عبد العزيز « يا أمـيـر المؤمنين عـشـرون ألفـا من الموالـي يغزون بـلا عطاء و لا رزق ومثلهم قد أسلموا من أهل الذمة يؤدون الخراج » و يشير الدوري إلى أن نصر بن سيار (٧٣٨-٧٥٨م) عندما حاول إعادة تنظيم الضرائب في خراسان وجد ثلاثين ألف مسلم يدفعون الجزية و ثمانين ألف رجل من المشركين رفعت عنهم جزيتهم.[١٦]

و لا يمكن لهذه الأمثلة إلا أن تؤكد على أطروحتنا القائلة بأن مفهوم المواطنة في الامبـراطورية العـربيـة الإسـلاميـة كـان بشكل أسـاسي رهناً لمنطق السلطة لا منطق الدين . لقد حاول الخليفة عمر بن عبد العزيز

(من ٩٩ إلى ١٠١ هـ) إعطاء قراراته طابعاً إسلامياً ، فأعفى المسلمين من الجزية* و ألغى الضرائب الإضافية كهدايا النوروز و المهرجان و ضرائب الزواج و «أجور الضرابين » و «أجور البيوت » و رسوم العرائض . و أعطى الموالي المسلمين المقاتلة مثل العرب . و ضمن النهج نفسه ، قرر عمر بن عبد العزيز طرد النصارى من وظائف الدولة وتشدد عليهم في كل مجال و رغم إحترامه المبدئي لعقد الذمة بينهم وبين الدولة الإسلامية و تمسكه به إلا أنه فسره تفسيراً مختلفاً و بما جعله ضيقا عليهم ، و خاصة فيما يتعلق بمقدار الجزية و طرق جمعها و ممارسة العبادات و ضم الكنائس إلى المساجد أو تحويلها إلى مساجد و حرم عليهم تقلد الوظائف في مناصب الدولة، و لبس العمائم ، و ألزمهم بجز نواصيهم و بأن يرتدوا ملابس خاصة ، و يشدوا أوساطهم بأحزمة من جلد ، و يركبوا مطاياهم دون أن تسرج ، ثم منعهم من بناء الكنائس و رفع أصواتهم في الصلاة (١٧) . ثم عاد و قبل فكرة مشاركة النصارى في معظم الجيوش و أعاد العديد من الموظفين من أهل الكتاب إلى وظائفهم فيما يجعل حسين العودات يقول : « القضية لم تكن شرعة دينية ، بل موقفاً سياسياً - إجتماعياً و غالباً فردياً » .

يقول أكثر المؤرخين بأن عدم اعتراف العرب للموالي بالمساواة كان حجر الأساس في حركة التمرد الواسعة التي أدت إلى سقوط الدولة الأموية ، و لا ضير إذا ما تتبعنا الأقوال وردود الأفعال التي رافقت نشأة و إنتصار الحركة العباسية .

* أقر القرآن أنه لاجزية على المسلم: ولكن وكما يذكر المؤرخون دفع الجزية عشرات الآلاف من المسلمين لرغبة الولاة، لذا جاء قراره عودة لروح القرآن والاسلام

و مهما كان الطابع الأدبي غالبا في كتاب « وعاظ السلاطين » للدكتور علي الوردي ، فإن من المفيد نقل هذا المقطع منه فيما يلخص الهبة المضادة على المواطنة العربية المتميزة :

« إن الحركة العباسية كانت عبارة عن حركة موالي للإنتقام من العرب و القضاء على دولتهم . و تشير كثير من القرائن التاريخية إلى أن الدولة العباسية أسست على بغض العرب. و قد حدث في عهد هذه الدولة رد فعل عنيف ضد العروبة و إنتشرت الشعوبية آنذاك إنتشاراً فظيعاً. ورجع العرب في عهد بني العباس إلى الصحراء يرعون الإبل من جديد .

أرسل إبراهيم الإمام زعيم الدعوة العباسية إلى وكيله أبي مسلم يقول له : إن استطعت ألا تدع بخراسان أحدا يتكلم بالعربية إلا قتلته فافعل ! و أيما غلام بلغ خمسة أشبار تتهمه فاقتله ... »

و جاء المنصور بعد هذا فأخذ ينفذ سياسة أخيه إبراهيم الإمام إزاء العرب تنفيذاً صارماً .

و اشتهر المنصور بكرهه للعرب و النفور من إستخدامهم في الأعمال ، يروي الطبري : أن المنصور كان له خادم عربي و لم يكن يدري بعروبته. فلما علم بذلك طرده و قال : « أما إنك نعم الغلام ، و لكن لا يدخل قصري عربي يخدم حرمي، أخرج عافاك الله فاذهب حيث شئت . » .

يقول السيوطي « إن المنصور أول من استعمل مواليه على الأعمال وقدمهم على العرب و كثر ذلك بعده حتى زالت رياسة العرب وقيادتهم » .

و قال المسعودي عن المنصور : « إنه أول خليفة إستعمل مواليه وغلمانه و صرفهم في مهماته و قدمهم على العرب . فاتخذت ذلك الخلفاء من بعده سنة . فسقطت و بادت دولة العرب و زال بأسها وذهبت مراتبها » . (١٨)

و منذ أبو العباس ، و الخليفة يذكر أنه «نحكم فيكم بما أنزل الله ونعمل فيكم بكتاب الله و نسير في العامة منكم و الخاصة بسيرة رسول الله » (انظر الطبري و اليعقوبي) .

لقد إستمرت النظم الأموية في الضرائب و الإدارة المحلية و الجيش و الدواوين في العهد العباسي ، و ضربت شريحة المحاربين العرب ذوي الإمتيازات ، لصالح شرائح جديدة حددتها الصراعات السياسية و أعطيت بإستمرار المرجع الديني الضروري لمنحها البعد الدستوري الغائب عن كل نظام شمولي .

من فتوى الفقيه إلى مشروع السياسي

كما رأينا في الفصلين السابقين ، ليس بالامكان متابعة قضية المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي دون قبول مبدأ الإختلاف ، بل و التعارض الحاد أحياناً ، بين المعطى الديني و الواقع، فمن الخلفاء من بالغ في التمييز بين الأفراد على أساس الإنتماء القومي و الإقليمي ، و منهم من جعل لعلاقات إنتاج الإنسان الأولوية ، و منهم من أعار الإنتماء الديني أهمية أكثر الخ

و منذ معاوية ، أصبح من الواضح لكل ذي بصيرة أن الأقوى في السياسة ليس بالضرورة الأكثر معرفة أو إلتزاما في الدين ، و أن رجل السياسة هو الذي وظف الدين و القضاء ولم يكن الموظف في خدمتهما !

و قد إستوعب هذه الحقيقة التاريخية أكثر من متكلم و فقيه و أخذوا ذلك بعين الإعتبار في موقفهم من الإمامة، فقال جعفر بن مبشر و جعفر بن حرب و كثير النوى من المعتزلة « لا يشترط في الامامة أن يكون الإمام أفضل الأمة علماً و أقدمهم عهداً و أسدهم رأياً و حكمة، إذ الحاجة تنسد بقيام المفضول مع وجود الفاضل و الأفضل » و « مالت جماعة من أهل السنة إلى ذلك حتى أجازوا أن يكون الإمام غير مجتهد و لا خبير بموقع الإجتهاد »[١٩] و ربط سليمان بن جرير من الزيدية الإمامة بحق الإختيار للمسلمين فقال « الإمامة شورى بين الخلق » وأكد أن إختيار الأمة حق إجتهادي و قد تخطئ في البيعة و هذا غير درجة الفسق لأنه خطأ إجتهادي [٢٠] . أما الخوارج فبالخطوط العامة أعتبروا

الإمامة من حق كل مسلم عربي كان أو أعجميا أبيض كان أو أسوداً إذا ما بايعه القوم ، و ترتبط إمامته بإقامة العدل و إجتناب الجور و أجاز الشبيبية منهم إمامة المرأة إذا قامت بأمورهم و خرجت على مخالفيهم[٢١] ، و قال النجدات منهم بأن لا حاجة للناس إلى إمام قط وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم[٢٢].

و ثمة وجهتي نظر في ظروف عقد الإمامة ، الأولى يعبر عنها هشام بن عمرو الفوطي المعتزلي الذي قال أنها لا تنعقد في أيام الفتنة وإختلاف الناس و أجاز عقدها في حال الإتفاق و السلامة و الثانية لمعظم أهل السنة الذين يعطون الأولوية لوجود الإمام و ليس لظرف بيعته .

و يرتبط بهذه الآراء موقف الفرق و المدارس من « العامة » أو «الرعية » ، أي موضوع المواطنة ، فمن أعطى حق الإمامة لكل مسلم حارب أي شكل من أشكال التفاوت بين المسلمين من عرب و عجم في الحقوق و الواجبات . الأمر الذي اتفق عليه عامة الخوارج الذين نقرأ زواج العديد من نسائهم العربيات من الموالي رغم تعيير القبائل العربية لهن . و كان من مآثر زيد بن علي زين العابدين بن الحسين (٦٥-١٢١هـ) إحقاق العدل و المساواة بين العرب و الموالي و إنكار شرعة زواج الأكفاء (عدم زواج العربية من غير العربي) باعتباره من مبادئ « أهل النخوة من العرب » و ليس من مبادئ الإسلام، وشاطر زيد الخوارج مبدأ حمل السلاح على الإمام الجائر .[٢٣]

و قد كانت النساء الخارجيات معروفات بمحاجاتهن و شعرهن ومشاركتهن في القتال و قد رويت عنهن عشرات القصص التي تظهر شخصية قوية و ثقافة عالية و حدة لسان . و قد حاول عوانة بن الحكم

من علماء الكوفة (مات ٢٤٧ هـ) يوماً الهزء بخارجية قائلاً : « يا عدوة الله ما خروجك على أمير المؤمنين ألم تسمعي إلى قول الله عز وجل .

كتب القتل و القتال علينا وعلى الغانيات جر الذيول

فقالت : يا عدو الله حملني على الخروج جهلكم بكتاب الله وإضاعتكم لحق الله » (٢٤)

و إن كانت آراء المعارضة لا تشمل جوانب المواطنة المختلفة و لم يكن لها في أحيان عديدة أن تمارس قناعاتها بشكل مؤسساتي ، فإنها تعطي صورة عن مدركات العصر السياسية و المدنية . و نلحظ بوضوح إرتباط الأطروحات الإسلامية المختلفة بقضيتي الإسلام و الإيمان ، في حين أبرز الإتجاه الفلسفي الإنسان ككل ، بغض النظر عن إنتمائه الديني أو الفكري أو السياسي . و ضمن هذه النظرة يطرح أبو بكر الرازي رأيه في مجتمع كمال التعاون و التعاضد العقلي كذلك يعرض الفارابي لمدينته الفاضلة في نطاق إنساني لا ترد فيه تسمية أي دين ، و لا نجد في صفات رئيس المدينة أي شرط يخص الفقه الإسلامي أو غيره (٢٥).

وبخلاف الرأي في الإمامة الذي يحتل صدارة كتب السياسة ، فإن أهم المعطيات الخاصة بالمواطنة نجدها في كتب الخراج أولاً ثم نجد بعض الآراء المختلفة في الموضوع في كتب الملل و النحل . و من المفيد إنتظار أبو يوسف و هارون الرشيد ، لأخذ عينة من المنهج المتبع في كتب الخراج في تناول قضايا التمييز بين الناس في دار الإسلام ، مصدرها ومنهج الإستنباط فيها .

سبق و أشرنا إلى أن أكثر اشكال التمايز و أهمها اعتبارا في الواقع و الفقه سواء ، التمايز في العلاقة الاقتصادية بين الأشخاص و الدولة ، فهناك تقسيم للأشخاص متفق عليه من حيث المبدأ عند الفقهاء ، إلى مسلمين و غير مسلمين، وعلى أساسه تستقي الدولة مواردها و تحدد علاقتها المالية و الضرائبية بالناس : و في نطاق غير المسلمين و في زمن السلم ، يعود إلى الدولة و فق أصحاب كتب الخراج المختلفة ما يؤخذ من «المشركين » دون قتال و هو يشمل :

١ - أشكال الخراج الثلاثة : لأرض فتحت عنوة و تحولت إلى وقف للمسلمين ، لأرض فر أصحابها فانتقلت إلى المسلمين ، لأرض خضعت للمسلمين صلحا .

٢ - الجزية و تؤخذ من المسيحيين و اليهود و من له شبهة كتاب كالمجوس و تجبى مرة واحدة في السنة من العقلاء الأحرار البالغين من الذكور و يعفى العميان و المرضى المزمنون و العجزة و من ليست له قدرة على الدفع .

٣ - الضرائب على التجار غير المسلمين و تقسم إلى نوعين الأول و قدره ٢٠/١ من قيمة بضائع المسيحيين و اليهود و من عومل مثلهم ، و الثانية و تفرض على كل ماهو مستورد من خارج دار الإسلام و تبلغ قيمته عشر قيمة البضاعة .

و على الدولة بالمقابل أن تحمي أموالهم و أنفسهم و أرضهم و حلتهم وغائبهم و شاهدهم و عشيرتهم و ضمان حرية معتقدهم وحرية إختيارهم لمسؤوليهم و فقا لما نسب من عقود ذمة مع أهل نجران و بني تغلب ووفق

رواية إبن الخطاب ، للمساكين من أهل الكتاب مساعدة من الصدقات (٢٦).

في حين أن واجب المسلم دفع الزكاة و الصدقة و إعتبرت أرض كل من أسلم أرض عُشر لا خراج في الضريبة و كان يؤخذ الخمس من الغنائم بالمعنى الواسع (غنائم الحرب و المعادن و الأموال المدفونة) .

أما بالنسبة للحقوق السياسية ، فلا حق عند الفقهاء لغير المسلم في الخلافة أو المشاركة في إختيار الخليفة (لا تصويت و لا ترشيح بلغتنا المعاصرة) و لا أن يشغل منصب وزير مفوض أو مسؤول عن القضاء أو يتسلم ولاية أو يعطى منصباً حساساً.

و في الحقوق الإجتماعية لا يتساوى المسيحي و اليهودي مع المسلم كونه لا حق لأهل الكتاب الذكور في الزواج من المسلمات . كذلك تتناول كتب الخراج مجموعة من الالزامات المذلة بحق أهل الكتاب ننقل منها ما يورده مثلا أبو يوسف :

« ينبغي مع هذا أن نختم رقابهم في وقت جباية جزية رؤوسهم حتى يفرغ من عرضهم ثم تكسر الخواتيم كما فعل بهم عثمان بن حنيف ان سألوا كسرها ، و أن يتقدم في أن لا يترك أحد منهم يتشبه بالمسلمين في لباسه و لا في مركبه و لا في هيئته و يؤخذوا بأن يجعلوا في أوساطهم الزنارات - مثل الخيط الغليظ يعقده في وسطه كل واحد منهم، و بأن تكون قلانسهم مضّربة ، و أن يتخذوا على سروجهم في موضع القرابيس مثل الرمانة من خشب ، و بأن يجعلوا شراك نعالهم مثنية ، و لا يحذوا على حذو المسلمين و تمنع نساؤهم من ركوب الرحائل و يمنعوا

من أن يحدثوا بناء بيعة أو كنيسة في المدينة إلا ما كانوا صولحوا عليه و صاروا ذمة و هي بيعة لهم أو كنيسة » .

ثم يتابع : و حدثني عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان عن أبيه أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامل له : أما بعد ، فلا تدعن صليباً ظاهراً إلا كسر و محق ، و لا يركبن يهودي و لا نصراني على سرج ، و ليركب على أكاف ، و لا تركبن امرأة من نسائهم على رحالة و ليكن ركوبها على اكاف و تقدم في ذلك تقدماً بليغاً ، و أمنع من قبلك فلا يلبس نصراني قباء و لا ثوب خز و لا عصباً ، و قد ذكر لي ان كثيرا ممن قبلك من النصارى قد راجعوا لبس العمائم و تركوا المناطق على أوساطهم و إتخذوا الجمام و الوفر و تركوا التقصيص و لعمري لئن كان ذلك يصنع فيما قبلك ، ان ذلك بك لضعف و عجز و مصانعة و انهم حين يراجعون ذلك ليعلموا ما أنت ، فانظر كل شئ نهيت عنه فاحسم عنه من فعله و السلام »[٢٧] .

مع أن أبو يوسف ينسب أول مقطع لإجراءات لعمر بن الخطاب و الثاني لعمر بن عبد العزيز ، فثمة تعارض أساسي بين رفض الحديث النبوي للظلم و الأذى و الإهانة للمعاهدين وما ينسب للعمرين ، و بكل الأحوال ، فهذا المثل شاهد على الأسلوب التراكمي عند الفقهاء القائم على إضافة العديد من الممارسات السلطوية إلى السنن و الفرائض بإعتبارها من صلب الدين فيما أشبع الفتاوى برغبة العديد من الفقهاء في تلبيس المصائب التي يعانيها المسلم و شيوع الابتعاد عن الدين إلى كبش فداء تمثل في الفرق غير الارثوذوكسية و أهل الكتاب و الزنادقة بالمعنى الواسع للكلمة. و قد إستعملت هذه الجنوحات الفقهية من قبل

أكثر من خليفة أو وال لإرضاء المتعصبين مثلما حدث في عهد الخليفة المتوكل من ممارسات مهينة و قذرة بحق المسيحيين و اليهود و غير السنة من المسلمين يشير إليها الطبري في تاريخه و يعتز بها أكثر من سلفي متزمت .

فقد أرسل الخليفة المتوكل (من ٢٣٢-٢٤٧ هـ / ٨٤٦-٨٦١ م) في ٢٣٤ هـ طالبا رجال الدين والسنة ليقسم بينهم الجوائز و الهدايا و المناصب و يقربهم إليه و في ٢٣٧ هـ عزل أبو الوليد عن قضاء المظالم في سامراء و ألقاه في السجن ليموت في ٢٤٠هـ/٨٥٤ م ثم لحق به قاضي المعتزلة أحمد بن أبي داود بعد عشرين يوماً و أعيد إعتبار الإمام إبن حنبل و جرت تعبئة عامة ضد الخارجين عن السنة و الزنادقة و أهل الكتاب في الاجتماعات العامة و المساجد . و قد أمر المتوكل بالباس أهل الكتاب الغل ، و أن لا يظهروا في شعانينهم صليباً وحرم قراءة الصلوات في الشوارع و أمر بتسوية قبورهم بالأرض و أن يجعلوا على أبواب دورهم شياطين ، و نهاهم عن إشعال النار في الطرقات، و حدد لهم علائم في لباسهم و قص شعورهم ، و اعتدى على الضمانات الممنوحة لهم في عقد الذمة و لم يحترم ملكياتهم و لا كنائسهم و لا أموالهم ، و تدخل في أسماء أولادهم و أساء معاملتهم ، و رفض تحولهم إلى الإسلام و نهى عن تعليمهم و منع الإحتفالات بالأعياد الدينية غير الإسلامية[٢٨]، و قد ضرب الطبيب المشهور بختيشوع بن جبرائيل ١٥٠ مقرعة و أثقله بالحديد و حبسه في المطبق عام ٢٤٥ هـ .

لا يشكل المتوكل حالة ، و لا يستحق من الإهتمام ما يجعلنا نتوقف عنده لولا أن تجربته تعطي المثل لمخاطر التداخل بين السلطتين الدينية و

السياسية ، فمنذ أكرم الخليفة الأصوليين و رجال الدين المتزمتين و أظهر حرصه على الأسلمة الشكلية للمجتمع و اضطهاد كل من ليس من أهل السنة ، صمت رجال الدين والسنة عن تصرفات الخليفة ، و رغم أنه كان معروفا بالخلاعة في قصره و معاشرته لبهلوانين (شعرة و بعرة) و إنفاقه الجنوني لأموال الدولة و صرفه ٨٦ ألف ألف درهم مثلا لحفلة ختان إبنه ، بل قيامه ببناء كعبة في سامرا (!) ، يلتزم إبن حنبل و غيره الصمت على تجاوزات الخليفة. بل لا نجد من الأئمة السلفيين شاجبا لإجراءاته بحق أهل الكتاب في أبلغ مثل لشراء رجال الدين من قبل الخليفة على حساب المجتمع و كرامة الناس .

تبقي الإشارة إلى جانب هام في التمايز بين الأشخاص قائم على اختلاف الأحكام القضائية باختلاف الموقع الإعتقادي و الإجتماعي-الإقتصادي ، فالأحكام تختلف بين المسلم و غير المسلم و بين المسلم الحر و المسلم العبد ، فحين سأل أحد المسلمين الإمام الشافعي عن خمسة رجال مارسوا الجنس مع إمرأة مسلمة ، لماذا قتل الأول و رجم الثاني و جلد الثالث ١٠٠ جلدة و الرابع ٥٠ جلدة و بقي الخامس دون عقاب ، أجاب الإمام بأن الأول ذمي (مسيحي أو يهودي) و الثاني مسلم متزوج و الثالث مسلم أعزب و الرابع عبد أما الخامس فمجنون [٢٩] .

لقد ركز الفقهاء عموما على فكرة التفوق للمسلم على غيره و فسروا هذا التفوق بأشكال متعددة و ربطوه بممارسات ضرورية للحاكم بحق غير المسلمين ، و مع الوقت، ضاق سقف المسلم وفق تعريف كل فرقة له ليأتي « الإعتقاد القادري » بقوننة السراط المستقيم عن غيره [٣٠] ، ونجد عند فقهاء الصف الثاني مثل إبن تيمية الحنبلي و إبن بابويه الإثني

عشري فتاوى و آراء صارمة في حق من يختلف عن فرقة كل منهما ، و قد حدث الإهتزاز الفعلي في مفهوم المواطنة في تجربة الدولة القرمطية شرقي الجزيرة العربية و التي حرمنا من معلومات وافرة عنها لإتلاف كتابات أهلها كافة .

إن الإنتقال إلى الأزمنة الحديثة لمتابعة تعريف و واقع المواطنة مع ولوج الرأسمالية الغربية يتطلب أن نحمل معنا من التاريخ العربي و/أو الإسلامي فكرتين أساسيتين ، الأولى ، هي أن التمييز بين الناس في ظل تعبيرات الخلافة المختلفة كان على أساس السياسة العامة للخليفة و بطانته أكثر منه الممارسات الإسلامية في العقود الأربعة الأولى لظهور الدين الجديد ، و الثانية ، أن رجال الدين قد أخذوا من ممارسات الخلفاء أكثرها تزمتا بحق غير المسلمين و من ينتمي لغير طائفتهم في بلورتهم لوجهات نظرهم بشأن تعريف الشخص في دار الإسلام مما أبرز تشنجا ومبالغة في موقفهم بشأن المرأة و الأقليات غير الإسلامية و الفرق الإسلامية غير الأورثوذوكسية . لذا لم يعد في أواخر عهد الخلافة العثمانية بالإمكان متابعة رجال الدين في نظرتهم لما يترتب عليه من ظلم و إجحاف بحقــوق غير «المسلمين الأورثوذوكسيين الذكـور» و خاصة مع وصول رياح الديمقراطية و المبادئ العلمانية لحقوق الإنسان .

إن كانت مصر محمد علي هي التي ستنظر بعين ذكية إلى عصر الأنوار الغربي ، فإن اسطنبول عاصمة آخر خلافة أسمية هي التي ستهتز من صراعها مع الأخطبوط المتنامي بشكل سرطاني غزا الباب العالي سلماً و حرباً ليجعل الرغبة الكامنة لكل خليفة في القرن التاسع عشر تقليد هذا الغازي عل هذا التقليد يعطي للرجل المريض بلسم الشفاء .

وبذلك بدأت منذ مرسوم جولخانه السلطاني في ٣ (نوفمبر) ١٨٣٩ حركة إصلاحات واسعة . ففي ١٨٤٠ ، صدر « جزاء قانون ناميسي » الذي يتحدث لأول مرة عن مبدأ مساواة جميع المواطنين أمام القانون ، و منذاك بدأت محاولات قضاء مدني منفصل عن الجهاز الديني . إلا أن النص القاطع مع المفهوم السلفي للمواطنة سيأتي مع المرسوم السلطاني (خط همايوني) الصادر في ١٨٥٦ و الذي ينص على أن جميع رعايا الامبراطورية سوف يكونون متساوين فيما يتعلق بالضرائب و القضاء و التعليم و سوف يكون بوسعهم تولي وظائف واحدة و الإلتحاق بمدارس واحدة ؛ و المساواة في الحقوق تستتبع المساواة في الواجبات فالجميع سوف يخضعون أيضا لقانون التجنيد العسكري على ألا يتم الإعفاء إلا عن طريق دفع البدل و من أجل اتاحة الفرصة أمام كل طائفة لكي تكون ممثلة سوف يجري الإتجاه إلى إعادة تنظيم الهياكل الإدارية للولايات [٢١]. و في مجال التنظيم الداخلي للطوائف ، يضمن هذا القانون للطوائف غير المسلمة حصاناتها السابقة و حق إدارة ممتلكاتها و حرية العبادة في إستمرارية مع القوقعة المؤسساتية للملل هذه الفقرة التي فسرها الليبراليون على أنها تعزيز لسلطة رجال الدين على حساب المثقفين المتنورين من أبناء الطوائف.

ان أهمية هذه التغييرات هو أنها جرت في حضن الخلافة و بإسمها ، الأمر الذي كان في التاريخ كما رأينا حجة فقهية ، و من المفيد التذكير بأنه و بإستثناء قلة قليلة من رجال الدين ، لم يعترض لا العامة و لا الخاصة على قرار المساواة بين المواطنين .

بعد إنهيار الخلافة العثمانية ، جسد حسن البنا في مصر و أبو الأعلى المودودي في شبه الجزيرة الهندية أول رد فعل أصولي على هذا الحدث ، وإن كانت الزئبقية و الأسلوب الخطابي التعبوي تغيبان عن كتابات حسن البنا أي تناول جدي لمفهومه للمواطنة ، فإن المودودي الذي خاض معركة قيام دولة باكستان على أساس التقسيم الديني الذي خلفه البريطانيون ، مع ما ترتب على ذلك من مناقشات تتناول جملة قضايا بناء دولة قد تناول مبكراً طبيعة نظام الحكم السياسي في الإسلام و الدولة الدستورية، و نقول دستورية ، لأن المودودي ، و بالرغم من نظرته الأصولية و السلفية ، يعتمد في كل ما كتبه حول الموضوع على مرجعية القانون البريطاني و المصطلحات الغربية . و ما يحكم طريقة تفكيره هو صياغة نصوص مقارنة بين المعطيات الأنجلوسكسونية و مفهومه الخاص للإسلام. فهو يصف الدولة الإسلامية بالثيوقراطية الديمقراطية أو الحكومة الإلهية الديمقراطية بسبب وجود « حاكمية شعبية مقيدة » [٣٢].

يقول المودودي ان الدستور الإلهي سرمدي لا تغيير فيه و لا تبديل ، و هو يطالب المجلس التأسيسي لباكستان أن يعلن :

١ - أن الحاكمية في باكستان لله وحده و ما لحكومة باكستان شئ من الأمر سوى أن تنجز أمر مالكها الحقيقي في أرضه .

٢ - إن القانون الأساسي للدولة الشريعة الإلهية التي بلغتنا بواسطة سيد الرسل .

٣ - إن كل قانون من قوانين البلاد الجارية يلغى و يبطل إن كان معارضا للشريعة الإسلامية و أن لا ينفذ في البلاد في المستقبل .

٤ - إن حكومة الباكستان لا تتصرف في شؤون الدولة إلا في ضمن الحدود المرسومة في الشريعة لوظيفتها . [٣٣]

و هو في رسمه لصورة السلطات الثلاث يعتمد على الحديث و القرآن و قلما يستشهد بممارسات الخلفاء ، و من الواضح في جملة كتابات المودودي السعي لبلورة أيديولوجية قائمة على النص أولا . لذا ليس من الغريب ألا نجد أثراً لمثله الإنتخابي في التاريخ الشرقي و إنما في التجربة الغربية و كذلك لمثل فصل السلطتين التنفيذية و القضائية و لو أنه يفتي باطلاق رأي القاضي و إلغاء مهنة المحاماة و الدفاع [٣٤].

تحت عنوان « المواطنة و أسسها » يتناول المودودي في أول دراسة يخصصها قيادي من الحركة الإسلامية السياسية لهذا الموضوع أسس المواطنة في ايديولوجيته الأصولية : الإيمان و سكنى دار الإسلام أو الإنتقال إليها . فمن يقطن دار الإسلام بالولادة أو الانتقال إليها هو من أهل الإسلام (مواطن) يتساوى في الحقوق مع مع غيره .

و حسب المودودي : « ألقى الإسلام على كواهل هؤلاء السكان المسلمين تبعة حمل نظامه كله ، فإنهم هم الذين يسلمون بحقانية هذا النظام ، فهو ينفذ فيهم قانونه كله ، و يلزمهم الإمتثال لجميع أحكامه الدينية و الخلقية و المدنية و السياسية ، و يفرض عليهم القيام بجميع واجباته و فرائضه ، و يطالبهم بكل نوع من التضحية في الدفاع عن دولته . ثم يخولهم وحدهم الحق في أن ينتخبوا أولي الأمر لهذه الدولة و يشتركوا في البرلمان – مجلس الشورى – المدبر لشؤونها ، و أن توسد اليهم مناصبها الرئيسية لتسير سياسة هذه الدولة الفكرية وفقا لمبادئها الأساسية . و أكبر دليل على هذه القاعدة أننا لا نجد في عهد النبوة و لا في عهد الخلافة الراشدة مثلا يدل على أن أحداً من أهل الذمة انتخب عضوا لمجلس الشورى أو ولي حاكما على قطر من أقطار الدولة أو قاضيا

عليه أو وزيرا لشعبة من شعب الحكومة أو ناظراً عليها أو قائداً في الجنود ، أو سمح له بأن يدلي برأيه في إنتخاب الخليفة »[٣٥]

بعد إنتهاء الخطبة سأل أحد المسلمين إن كانت الدولة التي قامت بعد الخلافة الراشدة إسلامية أم غير إسلامية فاجاب « الحق أنها لم تكن إسلامية و لا غير إسلامية بأتم مدلول الكلمتين » . و سأل آخر : هل يعود الضمير في الآية « و أمرهم شورى بينهم » إلى الرجال وحدهم دون النساء ، فأجاب بأن « القرآن أوصد على النساء باب مجلس الشورى ».[٣٦]

و إن كان المودودي قد أعطى في كتابه « الحجاب » رأيه في مكانة المرأة الدونية في المجتمع ، فإن رسالته « حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية » الصادرة بالأوردية في ١٩٤٨ توضح موقفه من غير المسلمين . ففي هذه الرسالة يتوضح تقسيم الدولة الإسلامية إلى من يؤمن بمبادئها و من لا يؤمن بتلك المبادئ . و عليه ربط تسيير دفتها بالذين يؤمنون بمبادئها و « ضرورة » إعلان هذا التمييز بشكل واضح . و يصنف الرعية غير المسلمة إلى ثلاثة أصناف :

أولها الذين يدخلون في كنف الدولة بصلح أو معاهدة.

الثاني المغلوبون بعد الهزيمة في الحرب .

و الثالث من ينضم لها بغير طريقي الصلح أو الحرب .و أعتبر الثلاثة مشتركين في الصفات العامة مع الذميين مع فارق يسير بينهم . و عند الحديث في الحقوق و الواجبات يستعيد المودودي أهم قواعد عقود الذمة الواردة في كتاب الخراج مضيفا قانون الأحوال الشخصية الخاص بكل دين وحرمان أهل الذمة من التصويت و الإنتخاب مع إمكانية ذلك في

المجالس المحلية التي لا تتناول المسائل المتعلقة بنظام الحياة(٣٧) .في أكثر من مناسبة ، يقارن المودودي بين تفوق أنموذجه للحكم و نموذج حكم قومي رسمه بشكل يناسب إنتقاداته . ما لا يذكره للناس ، هو أن أي أنموذج دنيوي للمواطنة ، مهما كانت عيوبه ، خاضع للزمان و المكان والنسبية و النقد و بالتالي إمكانية التغيير نحو الأفضل . بينما لم يقبل أبو الأعلى بأن يحرك في تصوره للمواطنة قيد أنملة في خمسة عشر قرنا . المشكلة ، إن صاحبنا ينسى أن الغاء العبودية قد عطل عدة آيات قرآنية و عشرات الأحاديث ، فكيف بالتقدم الانساني.في تصور دولة القانون و مفهوم المواطنة يمر دون أن نضع على بساط البحث مفهوما جديدا للمواطنة في البلدان الإسلامية ؟

يروي إبن النديم أنه ذكر للشافعي مسألة فأجاب فيها فقال له السائل: خالفت علي بن أبي طالب فقال الإمام الذي يعرف مصادر دينه: ثبّتْ لي هذا عن علي بن أبي طالب حتى أضع خدي على التراب و أقول قد أخطأت و أرجع عن قولي إلى قوله . (٢٨)

هل بإمكان عالم اليوم أن يثبت ما قيل و نسب من روايات مجحفة بشأن عهود أهل الذمة ؟ و هل بإمكان أنصار المودودي تحديد عدد المسلمين الذين دفعوا الجزية و هم « صاغرون » في ظل أكثر من خليفة « إسلامي » !

إن من المفكرين المسلمين المتنورين اليوم من يطرح المساواة الكاملة بين المسلمين و غير المسلمين في الحقوق مهما كان الجنس و اللون و القومية والمعتقد ، هؤلاء قلما حولوا معتقدهم إلى سلعة أو غطوا برنامجهم السياسي بهالة القدسية . و لعلهم أخلص الناس لهاجس العدالة الذي كان وراء كل الدعوات الإنسانية الكبرى .

المواطنة والقومية

نتنقل من التاريخ العربي الإسلامي إلى تناول مرجع معاصر لعب دوراً حاسماً في التغيرات التي طرأت على مفهوم المواطنة في القرون الثلاثة الأخيرة وهو المرجع الغربي. وإن كان من الصعب الاتفاق على المفهوم العام للكلمة في التراث اللاتينى، فبالإمكان تتبع مرادنا عبر أكثر أشكال المواطنة تحديدا بالمعنى القانوني للكلمة، هذا التحديد يبقى المرجع الملموس وان كان الحوار النظري قد نال شأناً متقدماً في العلوم الانسانية والمدارس النقدية في أوربا والولايات المتحدة.

شكلت كلمة NATION الجذر الأساسي لما ستقوم عليه حقبة تاريخية كاملة اصطلح على تسميتها بحقبة الأمة والدولة–الأمة، ومن جملة مشتقات هذه الكلمة تشكل Natioalite التعبير الأكثر قدرة علي التحديد والملموس بشكل عياني في إطار وحدة سياسية ممركزة.

وهو يعني، من حيث المبدأ، الوضع القانوني الذي يميز «الوطني» أو «القومى» أو إبن البلد عن الأجنبي، وقد ترجم هذا التعبير إلى العربية بكلمة تفترق عن ترجمة مشتقه الأصلي: الجنسية.

الجنسية، ومهما كانت القيم والمعطيات المحددة الايديولوجية أو الاختلافية للكلمة، هي مصطلح «إغلاق» يحدد تخوم (أو ينفي من) الإشتراك في الفعاليات المجتمعية. ويأتي غموض هذه الكلمة من كونها في الحياة المعاشة، التعبير عما يمكن اعتباره النطفة المؤسساتية للقومية من جهة وإمكانية منظومة سياسية على جعل القيم الديمقراطية للتأقلم تتقدم في مجتمع ما على حساب كيان مغلق «متجانس»، من جهة ثانية.

فالتجنس، اكتساب الجنسية، بتعبير آخر الإنضمام إلي القوم، هو في حد ذاته إعتداء علي الإحساس القومي عند الشوفينيين القائم على منطق الاختلاف (سواء كان الاختلاف في الدين أو اللغة أو الجنس أو اللون..). وهو يشبه الزواج المختلط عند قبيلة تحبذ الزواج الداخلي بين الأقارب.

في الأدبيات الأمريكية، تستعمل كلمة citizenship (مواطنة) مكان كلمة nationalite (جنسية) في الكتابات الفرنسية التي تقيم عادة فصلاً واضحاً بين الجنسية والمواطنة. وإن كان بإمكاننا بالفرنسية أن نقول مع اوبنهايم ولو ترباخت: «جنسية فرد ماهي أن يتمتع بالإنتماء إلى دولة، أي مواطنيه».

سواء كانت الجنسية تعتمد حق الدم jus sanguinis أو حق الأرض jus soli فهي قضية وطنية بحتة تخضع للتعريف العام لسيادة الدولة، ويمكن القول أن النص الوحيد غير القومي حول الجنسية (معاهدة لاهاي الموقعة في ١٢ ابريل (نيسان)، ١٩٣٠) تؤكد على هذه النقطة:

«- يعود لكل دولة أن تحدد بتشريعاتها الخاصة من هم وطنيوها.

- فقط هذه التشريعات لها الحق في تحديد اذا ماكان الفرد من رعايا الدولة أم لم يكن.».

إن التنوع بين الدول في قضية الجنسية ملفت للنظر حيث تتباين قوانين الجنسية في العالم بشكل كبير: فبين الجنسية المأخوذة بالواقع في المصطلح البولوني (نارودوفسكي) أو بالحق (أوبيفا تيلستفو)، الجنسية المكتسبة والجنسية الممنوحة، الجنسية المعطاة بسبب الزواج أو القرابة أو التبني، جنسية الأصول والفروع في العائلة لتوحيد شملها، والجنسية الشرفية الخ.

من نافل القـول أن قـانون الجنسـيـة يتـأثـر بشكل شـبـه دائم بالخصوصيات الثقافية - الإجتماعية ولكنه أيضاً مقولب في نطاق دينامية مصلحية ، بإستعارة تعبير ماكس فيبر . فالمملكة السعودية التي أقامها الملك عبدالعزيز كانت تسمي وزراء عرباً من خارج الجزيرة . أما أبناء المؤسس ، الذين تلونوا بالحقبة النفطية ، فقد شرعوا لجعل الجنسية من أصعب ما يمكن الحصول عليه فى المملكة في أنموذج للإنغلاق والنبذ . وترفض إسرائيل مبدأ الأرض والدم لعدد كبير من الفلسطينيين أصحاب الأرض بالمعانى الحقوقية المختلفة لتقر بمبدأ العودة إلى أرض إسرائيل لكل يهودي ، حيث يصبح الدين المرجع الأساسي لمفهوم الجنسية وإن لم يكن الوحيد .

وتبقى الجنسية موضوع نقاش محورياً كلما واجهنا الأطروحات القوموية القائمة على النقاوة والتنقية الاثنية أو القومية كونها تمثل بنفس الوقت الصيغة القانونية والتعبير الثقافي للقومية في الحياة اليومية ، لذا ، فـإن لهـا دورها في تبلور عـلاقـة عـضـوية بين الهـوية ، فـهم الذات ، و«المصلحة القومية» ، وكما يقول روجرز بروباكر :

« ليست القومية الإنفعالية ، المبالغ فيها أو العدوانية هي التي تشكل العار السياسي للقرن العشرين ، وإنما القومية الروتينية ، العادية taken for granted والتى تعبر عن شخصية « الشعور السياسي المعاصر » ، « الشعور السياسي الطبيعي للدول الحديثة » . أن إغلاق باب الإستفتاء فى وجه غير المواطنين ، القائم علي محور أن الدولة - الأمة يمكن ، وفي الحقيقة يجب أن تميز بين أعضائها وغير أعضائها هو أحد التعبيرات « الطبيعية » ، « الشرعية » ، و « العقلانية » للقومية .

إذا كانت معاهدة لاهاي تقبل بمبدأ ضرورة القومية ، فإن القواعد القديمة ، غير الإنسانية ، وأحيانا العنصرية لقوانين الجنسية في عدة بلدان، يجب أن تختفي من أجل تقارب فعلي بين « حقوق الإنسان » و « حقوق المواطن (ة) » . ولكن هل هذا ممكن في مجتمع الرابط فيه بين السيادة القومية والجنسية قوي إلي الحد الذي نراه ؟

الدولة – الأمة

في تعريفه للدولة – الأمة ، يقول ادجار موران : « الدولة – الأمة هي في الوقت عينه مخلوق وخالق أوربا الحديثة ... الجُزرية فتحت الباب أمام الدولة (الأمة البريطانية) ، الفتح المستعاد (الريكونكيستا) لأسبانيا من قبل الكاثوليك ضد الأندلس المسلمة سهل تطور الدولة – الأمة الأسبانية. العناد الملكي والفرصة التاريخية دفعت نحو تكون الدولة – الأمة الفرنسية التي ظهرت بشكل واضح مع الثورة الفرنسية » ، وبالنسبة له : « الدولة – الأمة المنجزة هي كيان في الوقت نفسه مرتبط بالأراضي والسياسي والاجتماعي والثقافي والتاريخي والاسطوري والديني. وحقيقتها المتعددة الأبعاد مكونة من تجميع حميم لعناصر مختلفة جمعت وضمت لبعضها في وحدة » .

سواء كانت إنعتاقية (تجربة فرنسا والولايات المتحدة) أو تمييزية (المانيا) ، شكلت الواقعة المتعددة الأبعاد للدولة – الأمة محصلة « إنتاج مجتمعي ذاتي » . هذا الإنتاج الذاتي شكل تاريخيا الشرط الواجب الوجوب للبعد التاريخي وغير المصطنع للدولة – الأمة . هذا البعد الغائب عن الدول المستعمرة يوضح أسباب هشاشة هذا المصطلح عن أهم كياناته

السياسية لأن «الدولة – الأمة» هي إبنة تقطيع وتقسيم وتلزيق فرضه المستعمر الذي كان غالباً راسم حدود الدولة ما بعد الاستعمارية في العالم الثالث ، حيث يمكن الحديث في معظم الأحوال عن أشكال للسلطة أكثر منه عن دولة – أمة . إن مرحلة إعادة التكوين الدولاني لمنطقة المشرق بعد تفكك الخلافة العثمانية مع السيناريوهات المختلفة التي طرحت علي بساط البحث وفي المشاريع السياسية تعطي مثلاً واضحاً علي هذه الأشكالية التاريخية (مشاريع سورية الكبري ، وحدة عربية كبري ، خلافة عربية إسلامية، دولاً طائفية ، دولة أو كياناً كردياً إلخ).

وتظهر المصطلحات المحلية غياب الإجماع اللغوي والإصطلاحي حول كلمة ناشيونال : وطني ، قومي ، أهلي ..

ونحن نودع القرن العشرين ، يمكننا ملاحظة ثلاث ظواهر تطرح التساؤل حول مصطلح الدولة – الأمة وأهميته التاريخية : أزمة الدول ما بعد الاستعمارية في الجنوب أولا ، تفكك الإتحاد السوفيتي ويوغسلافيا ثانيا والتقدم نحو كيان ما بعد قومي في دول الاتحاد الاوربي .

ورغم الفروق الكبيرة بين الأشكال الثلاثة ، فهي جميعها تيقظ شياطين القومية الجديدة الردفعلية ، التعصبية القائمة علي النبذ والمعتمدة علي أشكال كاذبة للهوية .

القومية الجديدة

يعتبر البعض ولادة القومية الفرنسية في تاريخ ٢٠ ايلول (سبتمبر) ١٩٧٢ مع الصرخة المشهورة «عاشت الأمة» في فاليمي والتي يعتبرها الشاعر الالماني جوته : «زمان ومكان حقبة جديدة في تاريخ العالم»

فيما أرخ لقرن من تاريخ القومية الجمهورية العلمانية والتوسعية . وهناك موجة أخري جاءت من العالم الثالث فى القرن العشرين لتعطي أبعاداً جديدة للكلمة وذلك بأن إستوحت من قيم الموجة الأولي وتلونت وفقاً للمعطيات الإجتماعية والثقافية والسياسية المحلية . هذه الموجة تشمل في الآن نفسه قومية التركي أتاتورك التي تجسد القطيعة مع الخلاقة العثمانية الإسلامية وقومية عبدالناصر العربية التي تتبني الإرث الحضاري العربي الإسلامي .

القومية ، هذه الكلمة التي تستجوبنا في كل مرة تأخذ فيها كلمة « العدو » أبعاداً خارجة عن حدود التعامل المنطقي لم تعد هذه الكلمة منذ الحرب العالمية الثانية مصطلحاً بريئاً . فقد أظهرت الفاشية لكل شعراء الرومانسية القومية ان التعبئة القومية هي دائما إنفعالية وغالبا من الصعب ضبطها .

فالقومية ، كما هو تعبيرها الفاشي ، تتغذي علي الخوف وأسطورة الأمة المهددة التي تعيش حالة خطر وهي تجد في أزمنة الإحباط هرموناً لنموها المدهش .

هل نحن علي وعي بالسلطة الخارقة للمعتاد لبعض الكلمات مثل : متفوق ، متميز ، هوية معتدي عليها ، سيادة وطنية ، حق تاريخي ، القائد إلخ التي تمر بشكل يكاد لا يلفت النظر في حياتنا اليومية وفيما يمكن أن نطلق عليه إسم « القومية العادية » .

إن ما عرفته البشرية من إنحرافات قومية متعصبة يثبت غياب لقاح نافع حتي اليوم يمنع من إنعطاف أمة متنورة نحو مجاهل البربرية . « إن الإستعداد الغامض الذي تملكه الجماهير لكي تترك رقابها لأي استبداد قابلية التحطيم الذاتي مع الشعور بالعظمة العنصرية ، كل هذه العبثية التي

يصعب تفهمها إنما تظهر مدي ضعف الذكاء النظري الحالي عند البشر » (ادورنو وهوركهايمر) .

يمكننا اليوم تسجيل الملاحظات التالية حول تاريخ القوميات :

- مهما كانت الأهمية التاريخية ، فإن اختيارها ، كما يقول لياجرينفيلد لم يكن حتميا .
- إن وفاة حركة قومية أو ايديولوجية قومية لا يعني بحال وفاة القومية التي يمكن أن تعود بأشكال أخري .
- لم يعد اليوم بإمكان القومية أن تكون ايديولوجية تعبئة وحشد جماهيريين دون أن تكون ايديولوجية قائمة علي خصائص إنتمائية متميزة : إعلان تفوق « النحن » علي « الآخرين » و الدفاع عن قيم عالمية حتي في أشكال القومية الدينية (بيجن ، ضياء الحق ، البشير) .

من الصعب أن نصدر حكما واحدا أو تعميم التحليل العياني للحركات القومية عليها جميعا ، فنهرو وديجول وعبدالناصر قوميون ، السلام الأهلي في جنوب افريقيا وإتفاق اوسلو من عمل قوميين أيضاً . أن فكرة كونفدرالية عربية - إسرائيلية التي يطرحها الصهيوني بيريز هي ضربة للمشروع الصهيوني الأول (شعب واحد ، أرض واحدة ، دولة واحدة) . من جهة أخري تظهر الأزمة الحالية للقومية الكردية الفصل الواقع بين عدالة قضية وضعف القوي التي تعبر عنها أو تمثلها .

إذا كانت الدعوات القومية قد أستعملت ما في الجعبة الثقافية الدينية المحلية من معطيات ، فإن الحركات الدينية السياسية أيضاً قد لعبت بطاقة المسألة القومية : البعد الفارسي للشيعية الجعفرية في إيران ، الخصوصية الوهابية في السعودية ، الخطاب الوطني لحركة حماس في

فلسطين ، والسمات المحلية للجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر إلخ . وتصبح المشكلة أكثر تعقيداً في البلدان التي قامت علي هوية مختلطة حيث التفريق بين الدين والأمة يطرح مشكلة مثل حال باكستان وإسرائيل .

أننا نعيش اليوم حقبة جديدة من الدعوات القومية القائمة علي نبذ الغير في أوروبا تشبه من الناحية الوظيفية الاصولية الإسلامية . هذه الظاهرة الجماهيرية التي تعبر عن نفسها بلغة محلية وتعمد علي معطيات الأمة ، الدين ، العرق ، الجماعة إلخ تكسب جمهوراً وتخلق عقبة فعلية أمام البشرية .

من الصعب ترميز السلوك الواجب إتخاذه من الدعوات القومية الجديدة كون التنوع والتمايز بينها يعقد الأشياء أكثر فأكثر ، ولكن يبقي هناك « حافة للتسامح » بالتلاعب علي تعبير غال علي قلوب المتطرفين القوميين يستعملونه عادة ضد الأجانب ، وذلك من أجل أن يكون الخطاب القومي موضوع نقدنا . فليس بالإمكان تحمل ايديولوجية قائمة علي النبذ تدعم تفوق العرق أو الدين أو الشعب ، ايديولوجية ترفض المقومات الأساسية لحقوق الإنسان بإسم خصوصية محلية مثلي ومتفوقة ؟

أن التمايز القائم علي أساس المواطن - غير المواطن أو القومي - الأجنبي هو الشكل المعاصر للتمييز الحقوقي بين الأفراد داخل حدود دولة ما ، وهو بهذا المعني يعطي لأصحاب التفسير السلفي للتاريخ المثل الذي يدعم رؤيتهم الواقعة في أسر الماضي والتي تعبر عنها كتابات أكثر من أصولي يستعيد معطيات الماضي بعد أن استهلك قطيعته مع الحاضر والمستقبل .

كلمة أخيرة !!

إن السؤال الذي راودنا طيلة هذه الرحلة هو عن إمكانية الإرتكاز على مفهوم المواطنة كمنظم للعلاقات بين الإنسانية في المجتمع ؟ إن غياب المرجعية المتجانسة و المقبولة يعيدنا إلى المفاهيم المحلية بكل خصوصياتها و إلتي تشترك في قاسم أعلى موحداً ، هو عدم شمول الكلمة مجموع البشر في ظلال كيان دولاني محدد .

لم تسمح إنجلترا الملكية المقيدة أو فرنسا الثورية أو الديمقراطية الامريكية بإعطاء حق متساو لكل شخص يعيش في ظلال سلطة دولها ، و إن لم يكن لطلائع التنوير الغربي إلا أن تنتقد بشدة قرار البابا قبل أربعة قرون بإعتبار الهنود الحمر كائنات لا أرواح لها و بالتالي حق المسيحي في قتلها ، فقد ربط قانون ٢٢ ديسمبر ١٧٨٩ في فرنسا الحقوق السياسية بما يدفعه المواطن من ضرائب و لم تعط الولايات المتحدة الامريكية حق التصويت لأصحاب البشرة السوداء قبل ستينات القرن العشرين ! الأمر الذي يقودنا إلى إعتبار المواطنة آخر شكل « متحضر » لحرمان اشخاص معينين في مجتمع من حقوق تمنح لمن تشملهم كلمة المواطنة . و هي بذلك صيغة تهميش و نبذ مهما كانت طبيعة الحقوق المعطاة او المسحوبة .

إلا إن المواطنة من جهة ثانية تشكل إنتقالاً من الشخص-الرعية التابع المنفذ المطيع إلى الإنسان المشارك و المساهم في صنع الحياة المجتمعية بكل تعبيراتها . لقد أدخلت المواطنة الحديثة مفاهيم سياسية أساسية شكلت قطيعة مع القرون الوسطى في أنحاء المعمورة المختلفة : إلانتقال من الحق « الالهي » إلى حق المواطن ، من المنظومة السياسية

القائمة على الأقوى إلى منظومة تعتمد الإختيار الحر ، الانتماء المشترك لمجتمع مدني و الإنتقال من الألفة الإجتماعية إلى المدنية السياسية-الإجتماعية . في تبلور لمفهوم الإدارة العقلانية السلمية لشؤون المجتمع عبر قرار قطاع منه و الخيار الديمقراطي لهذا القطاع .

هل هي الحاجة إلى المساواة عند أعضاء الجماعة الدينية أو القومية أو الجغرافية أم الرغبة غير المعلنة في تحديد صفات من تشمله المساواة ؟ هل تشكل المواطنة اليوم حماية للأفراد من عسف السلطات أم أنها « تحمي » المواطنين من كل من لا يحمل اللقب (أجنبي ، غريب الخ) .

في كل جنوح قومي أو ديني ، كانت القوانين المتعلقة بالمواطنة و الجنسية أولى تظاهرات هذا الجنوح ، فإيطاليا الفاشية منعت خلال عقد من الزمن أي زواج بين المواطنين « الطليان » و « رعايا المستعمرات » حفاظاً على النقاء و قد طالبت السلطة العراقية أثناء الحرب العراقية - الإيرانية العراقيات بالطلاق من أزواجهن الإيرانيين أو من أصل إيراني « لوقف » المصاهرة بين العرب و الفرس ، و قد أتحفنا أحد مؤسسي لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية في السعودية بتكفير الرافضة. وأثناء كتابة هذا البحث خرج علينا وزير الداخلية الفرنسي بقوانين و قرارات بحق الأجانب تعيد الاعتبار للخليفة المتوكل فيما يذكرنا دائما بأن تجربة الإنسانية مع المواطنة تظهر أن هذا المصطلح ، و لو أن الكثير من البشر لم يعرف معناه و لم يعش مبناه . لم يسمح حتى اليوم للجميع بنيل حقوق مشتركة و متساوية ، و بوصفه كذلك ، فهو يشكل خطوة متأخرة مع أطروحات الشرعة الدولية لحقوق الانسان التي ترفض اعتبار المواطن حالة خاصة و لو كانت تشمل أغلبية اسمية أو عددية اختيارية ..

تنتقل المواطنة إلى عصر حقوق الانسان عندما يصبح كل شخص ... مواطناً .

هوامش ومراجع

١ - انظر الآيات : النور ٥٥ ، البقرة ١٦١ ، الفتح ٢٦ ، الأنفال ٥٥، النساء ١٠١ ..
٢ - محمد ٣٥ ، آل عمران ١١٠ .
٣ - انظر من سورة المائدة ١٧ ، ٧٢ ، ٧٣ ، كذلك البقرة ١٠٢ .
٤ - ابن هشام ، السيرة النبوية ، الجزء الثاني ص ٧٩ ، طبعة الجيل، بيروت ١٩٧٥ .
٥ - انظر : هيثم مناع ، المجتمع العربي الاسلامي من محمد الى علي، ص٣٢ ، منشورات الرازي ، باريس .
٦ - انظر أيضا إبن هشام ، مذكور ، ج ٣ ص ٢٠٣ . رفض سهيل إبن عمرو صيغة بسم الله الرحمن الرحيم أو ان يعطي محمدا أية صفة غير ابن أبيه . و يذكر أن ابن الخطاب لم يكن مقتنعاً بالصلح و قال « علام نعطي الدنية في ديننا » .
٧ - محمد سعيد العشماوي ، الإسلام السياسي ، ص٥٥ ، موفم للنشر ، الجزائر ، ١٩٩٠ .
٨ - انظر في هذا الخصوص دراستنا ، المجتمع العربي الإسلامي ، مذكورة ، ص ٥٦ الى ٦٥ . إن قضية إختلاف النظم القائمة في مصر و الشام و العراق قبل الإسلام من أسباب تعدد أشكال العلاقة الضرائبية في نظام الخلافة . و قد بدأت هذه القضية تنال أهمية كبيرة أستتبعت كما ذكرنا ، حوالي سنة ٢٠ للهجرة على الأرجح ، إستحداث إبن الخطاب لأول ديوان في الإسلام . و يروي مسكويه في (« تجارب الأمم »، ج١، ص٢٥٩ ، طبعة طهران ، ١٩٨٧) أن عمر إبن الخطاب عندما جاءت غنائم كثيرة ، إعتلى المنبر وقال : أيها الناس ، قد جاء مال عظيم ، فإن شئتم كلنا كيلاً و إن شئتم أن نعد عددنا » فقال رجل : « يا أمير المؤمنين ، هؤلاء الأعاجم يضبطون هذا بالديوان » قال: « فدونوا الدواوين » .
٩ - حول الكوفة ، أنظر كتاب محمد حسين الزبيدي ، الحياة الإجتماعية و الإقتصادية في الكوفة في القرن الأول ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
١٠ - إبن خلدون ، مقدمة إبن خلدون ، ص ٢٢٠ - ٢٢١ ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
١١ - عبد العزيز الدوري ، مقدمة في التاريخ الإقتصادي العربي ، ص ٤١ الى ٤٣ ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٨ . ينوه أبو عبيد في كتابه « الأموال » إلى شمول أول تسجيل في ديوان الجند من شهد بدر و حليف و مولى من شهد بدر ، و حلفاء و موالي الأنصار (ص ٢٨٧ ، القاهرة ، ١٩٧٦) . ثم نلاحظ تغييب الموالي من ديوان الجند .
١٢ - عن فتوح مصر ، وارد في : هيثم مناع ، المجتمع العربي الإسلامي من محمد إلى علي ، منشورات الرازي ، باريس ، ١٩٨٦ ، ص ٦١
١٣ - مناع ، نفس المصدر ، ص ٥٩
١٤ - حول هذا الموضوع أنظر عبد العزيز الدوري ، العصر العباسي الأول ، دراسة في

التاريخ السياسي و الإداري و المالي ، دار الطليعة ، ط ٢ ، ١٩٨٨ ، ص ١٠ و ما بعدها .

١٥ - تاريخ الطبري ، ط مصر ، ج ٧ ص ١١٦

١٦ - الدوري ، مذكور ، ص ١٦ .

١٧ - حسين العودات . العرب النصارى . عرض تاريخي ، الأهالي ، دمشق ، ١٩٩٢ ، ص ١٠١.

١٨ - د . علي الوردي . وعاظ السلاطين ، الطبعة التانية . دار كوفان ، لندن ، ١٩٩٥ ، ص ٢١٣-٢١٤ .

١٩ - الشهرستاني ، الملل و النحل ، دار المعرفة . بيروت ، ط٢ ، ١٩٧٥ ج١ ص ١٦٠ . بالنسبة لإبن حزم الظاهري تعطى أولوية لمن يسبق للترشيح يقول : « فإن مات الإمام و لم يعهد إلى إنسان بعينه فوثب رجل يصلح للإمامة فبايعه واحد فأكثر ثم قام آخر ينازعه و لو بطرفة عين بعده فالحق حق الأول و سواء كان التاني أفضل منه أو مثله أو دونه (الفصل في الملل و الاهواء و النحل ، ج ٥ ص ١٠ ، مكتبة و مطبعة محمد علي صبيح بالقاهرة .

٢٠ - نفس المصدر

٢١ - البغدادي ، الفرق بين الفرق ، الآفاق الجديدة ، بيروت ، ص ٨٩

٢٢ - الشهرستاني ، مذكور ، ج١ص١٢٤.

٢٣ - هادي العلوي ، شخصيات غير قلقة في الإسلام . دار الكنوز الادبية . بيروت ، ١٩٩٥ ، ص ٩١

٢٤ - إبن النديم ، الفهرست ، ص ١٣٤ .

٢٥ - انظر : أبو بكر الرازي : الطب الروحاني ، في : رسائل فلسفية ، الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط٣ ١٩٧٩ .ابو نصر الفارابي . كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة ، دار المترق، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٥ .

٢٦ - أبو يوسف ، كتاب الخراج ، السلفية ، مصر ، ١٣٥٢ هـ ، ص ١٢٦ . نذكر من مؤلفي الكتب المعنونة « كتاب الخراج » على سبيل المتل لا الحصر حفصويه و إبن عبد الكهم و إبن الماشطة وإبن بتسار و إبن خيار الكاتب و إبن سريح و داود بن علي و يحي بن آدم .

٢٧- نفس المصدر ، ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

٢٨ - أنظر العرب النصارى ، مذكور ص ١٠٣ ، و أطروحة الدكتوراة التي أعددناها حول الإسلام و المرض . فصل الصراع بين المعرفة الدينية و المعرفة الحكمية ١٩٨٣ ، المعهد العالي للعلوم الإجتماعية ، باريس (بالفرنسية) و الجزء التاسع من تاريخ الطبري سنوات ٢٣٤ - ٢٤٥ و سنوات حكم المتوكل في التواريخ .

٢٩ - انظر : هيثم مناع ، هوس التجديف ، العقوبات الجسدية ، كتاب بالفرنسية يصدر قريبا .

٣٠ – يتشكل الإعتقاد القادري أول وثيقة رسمية تحدد عقيدة المسلم و تفرض العمل بمقتضاها . و هي أمتل تعبير لتصلب و تعصب الحنبلية . ففي ٤٠٨هـ/١٠١٧ م و بضغط الفقهاء الحنابلة إستتاب القادر بالله من خالفهم فيما يصفه إبن الجوزي بالقول : « إستتاب القادر بالله أمير المؤمنين فقهاء المعتزلة الحنفية فأظهروا الرجوع و تبرؤوا من الإعتزال و الرفض و المقالات المخالفة للإسلام و أخذ خطوطهم بذلك . و أنهم متى خالفوه حل بهم في النكال و العقوبة ما يتعظ به أمثالهم » و يضيف : « و امتثل يمين لدولة و أمين الملة أبو القاسم محمود (الغزنوي) أمر أمير المؤمنين و إستن بسنته في أعماله التي إستخلفه عليها من خراسان و غيرها في قتل المعتزلة و الرافضة (الشيعة) و الإسماعيلية و القرامطة و الجهمية و المشبهة و صلبهم و حبسهم و نفاهم وأمر بلعنهم على منابر المسلمين و إبعاد كل طائفة من أهل البدع و طردهم عن ديارهم و صار ذلك سنة في الإسلام » (المنتظم ، ج٧ ، ص٢٨٧) و لم يكتف الحنابلة بذلك و طالبوا بوثيقة رسمية ترد على «المبتدعة» و تقرر العقيدة الخالصة فاستجاب لهم في ٤٠٩ هـ/١٠١٨ م بما يشبه في القوانين المعاصرة بمراسيم نورنبرج العنصرية . و نعفي القارئ من نص مترمت و لو أنه يشكل تأريخا لنهاية حقبة حضارية من جهة ، و المادة الملهمة للعديد من أصوليي القرن العشرين . و نحيل
من يود الإطلاع عليه إلى إبن الجوزي ، المنتظم في تاريخ الملوك و الأمم . ج٢ ص ١٠٩-١١١ ، و المقالة الممتازة للدكتور نجيب القصيبي . الاعتقاد القادري . التسهرية ، عدد ٣ ، اكتوبر ١٩٨٤ .

٣١ – أنظر على سبيل المثل : روبير مانتران : تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة بتير السباعي ، دار الفكر ، مصر ، ١٩٩٢ ، ج٢ ص ١٢١، ١٣٧ .

٣٢ – أبو الأعلى المودودي ، نظرية الإسلام و هديه في السياسة و القانون و الدستور ، دار الفكر ، ١٩٦٧ ، ص ٣٥ .

٣٣ – نفس المصدر ، ص ٢٠٠ – ٢٠١ .

٣٤ – بعد هجوم عنيف على مهنة المحاماة يخلص المودودي للقول : « من اللازم أن نعمل على الغاء حرفة المحاماة و تطهير المحاكم من شناعاتها تدرجا » (نفس المصدر ، ص ٢١٩) .

٣٥ – نفس المصدر ، المواطنة و أسسها ، ص ٢٠١ – ٢٠٢ .

٣٦ – نفس المصدر ، ٣١١ – ٣١٢ .

٣٧ – نفس المصدر ، ص ٣٣٥-٣٦٠ .

٣٨ – ابن النديم ، الفهرست ، مذكور ، ص ٢٩٥ .

وثيقة

الصحيفة

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه و سلم ، بين المؤمنين و المسلمين من قريش و يثرب ، و من تبعهم، فلحق بهم ، و جاهد معهم ، أنهم أمة واحدة من دون الناس ، المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم ، و هم يفدون عانيهم بالمعروف و القسط بين المؤمنين ؛ و بنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين ، و بنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، و كل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين ؛ و بنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، و كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين ، و بنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، و كل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين ؛ و بنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، و كل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين ؛ و بنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين ؛ و بنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، و كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين ؛ و بنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى ، و كل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين ؛ و ان المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل .

و أن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه ، و إن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو إبتغى دسيسة ظلم ، أو إثم ، أو عدوان ، أو فساد بين المؤمنين ؛ و أن أيديهم عليه جميعاً ، و لو كان ولد أحدهم ؛ و لا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ، و لا ينصر كافراً على مؤمن ؛ و إن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم ؛ و ان المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس ؛ وانه من تبعنا من يهود فإن له النصر و الأسوة ، غير مظلومين و لا متناصرين عليهم ؛ و إن سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله ، إلا على سواء و عدل بينهم ؛ وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا ؛ و إن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله ؛ و إن المؤمنين المتقين على أحسن هدى و أقومه ؛ و إنه لا يجير مشرك مالا لقريش و لا نفساً ، و لا يحول دونه على مؤمن ، و إنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به رلا أن يرضى ولي المقتول، و إن المؤمنين عليه كافة ، و لا يحل لهم إلا قيام عليه ؛ و أنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة و آمن بالله و اليوم الآخر ، أن ينصر محدثا و لا يؤويه ؛ و أنه من نصره أو آواه ، فإن عليه لعنة الله و غضبه يوم القيامة، و لا يؤخذ منه صرف و لا عدل ؛ و إنكم مهما إختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز و جل ، و إلى محمد صلى الله عليه و سلم ؛ و إن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين؛ وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين ، لليهود دينهم ، و للمسلمين دينهم، مواليهم و أنفسهم ، إلا من ظلم و أثم ، فانه لا يوتغ إلا نفسه ، و أهل بيته . و إن ليهود بني النجار مثل ماليهود بني عوف ؛ و إن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف ، و إن ليهود بني جشم مثل ماليهود بني عوف ؛ و إن ليهود بني الأوس مثل ماليهود بني عوف ، ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف ؛ إلا من ظلم و أثم ، فإنه لا يوتغ إلا نفسه و أهل بيته؛

و إن جفنة بطن من ثعلب كأنفسهم ؛ و إن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف ، و إن البر دون الإثم ؛ و إن موالي ثعلبة كأنفسهم ؛ و إن بطانة يهود كأنفسهم ؛ و انه لا يخرج منهم أحد إلا باذن محمد صلى الله عليه و سلم ؛ و إنه لا ينحجز على ثار جرح ؛ و إنه من فتك فبنفسه فتك ، و أهل بيته ، إلا من ظلم ؛ و أن الله على أبر هذا و أن على اليهود نفقتهم و على المسلمين نفقتهم ؛ و إن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ؛ و إن بينهم النصح و النصيحة ، و البر دون الاثم ؛ و إنه من لم يأثم امرؤ بحليفه ؛ و إن النصر للمظلوم ؛ و إن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين ؛ و إن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة ؛ و إن الجار كالنفس غير مضار و لا آثم ؛ و إنه لا تجار حرمة الا بإذن اهلها ؛ وانه ماكان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو إشتجار يخاف فساده ، فإن مرده إلى الله عز و جل ؛ و إلى محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم ؛ وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة و أبره ؛ و إنه لا تجار قريش و لا من نصرها ؛ و إن بينهم النصر على من دهم يثرب ، و اذا دعوا إلى صلح يصالحونه و تلبسونه فانهم يصالحونه و يلبسونه ؛ و إنهم اذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين ، إلا من حارب في الدين ، على كل اناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم ؛ و إن يهود الأوس مواليهم و أنفسهم ، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة ، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة .

و إن البر دون الإثم ، لا يكسب كاسب إلا على نفسه ، و إن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة و أبره ، و إنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم و آثم ، و إنه من خرج آمن ، و من قعد آمن بالمدينة ، إلا من ظلم أو أثم ؛ و إن الله جار لمن بر و اتقى، و محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم » أ هـ

المحتويات

❖❖ الدكتور هيثم مناع

- من مواليد جنوب سورية.
- درس الطب العام فى جامعة دمشق (١٩٧٦) وجامعة مارى وبيير كورى فى فرنسا.
- حاز على دبلوم المعالجة النفسية الجسدية من جامعة باريس ودبلوم اضطرابات النوم واليقظة من جامعة مونبلييه (١٩٨٩). وقام بتدريس مادة النوم بعدها بعام فى جامعة باريس الشمالية.
- درس العلوم الاجتماعية وحاز على الدكتوراة فى الانثروبولوجيا من المعهد العالى للعلوم الاجتماعية فى باريس (١٩٨٣).
- أحد مؤسسى مجلة «سؤال» الفكرية بالفرنسية فى (١٩٨٠).
- من مؤسسى فرع الخارج فى منظمة لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان فى سورية ومسئول العلاقات الدولية فيها ونائب رئيس الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان، وعضو مجلس أمناء مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.

❖مؤلفاته بالعربية:

- انتفاضة العامية الفلاحية - دمشق (١٩٧٥).
- المرأة فى الإسلام - بيروت (١٩٨٠).
- المجتمع العربى الإسلامى من محمد إلى على - باريس (١٩٨٦).
- إنتاج الإنسان شرقى المتوسط - العصبة، القبيلة، الدولة - بيروت(١٩٨٦).
- المرأة!!! - كولن (١٩٨٨).
- عالم النوم - اللاذقية (١٩٩٠).
- الحجاب - كولن (١٩٩٠).
- جدل التنوير - بيروت (١٩٩٠).
- تحديات التنوير - كولن (١٩٩١).
- الضحية والجلاد - القاهرة (١٩٩٥).
- حقوق الإنسان فى الثقافة العربية الإسلامية - القاهرة (١٩٩٦

شارك فى عدة مؤلفات جماعية عن المرأة فى العالم العربى و
حوالى ١٠٠ مقال ومحاضرة بالعربية والفرنسية والانجليزية.